COLLECTION « VANDÉ MÂTARAM »

II

QUELQUES ASPECTS DE LA PHILOSOPHIE VÉDÂNTIQUE

CAUSERIES
faites à l'Université de Toulouse

PAR

le SWÂMI SIDDHESWARÂNANDA
de l'Ordre de Râmakrichna

INTRODUCTION DE M. P. DOTTIN
Doyen de la Faculté des Lettres

4e série. — Février-Juin 1942

Debout ! Éveille-toi et ne t'arrête pas avant d'avoir atteint le but.

MAISONNEUVE
[LIBR]AIRE-ÉDITEUR
[...] SAINT-SULPICE, PARIS (VIe)
1945

COLLECTION « VANDÊ MĀTARAM »

II

QUELQUES ASPECTS

DE LA

PHILOSOPHIE VÉDÂNTIQUE

CAUSERIES

faites à l'Université de Toulouse

PAR

le SVÂMI SIDDHESWARÂNANDA

de l'Ordre de Râmakrichna

4e série. — Février-Juin 1942

Debout ! Éveille-toi et ne t'arrête pas avant d'avoir atteint le but.

ADRIEN-MAISONNEUVE

LIBRAIRE-ÉDITEUR

11, RUE SAINT-SULPICE, PARIS (VIe)

1945

COLLECTION « VANDÉ MÂTARAM »

II

QUELQUES ASPECTS

DE LA

PHILOSOPHIE VÉDÂNTIQUE

CAUSERIES

faites à l'Université de Toulouse

PAR

le SVÂMI SIDD[illegible]

de l'Ordre de Râmakrichna

4e série. — Février-Juin 1942

Debout ! Éveille-toi et ne t'arrête pas avant d'avoir atteint le but.

ADRIEN-MAISONNEUVE

LIBRAIRE-ÉDITEUR

11, RUE SAINT-SULPICE, PARIS (VIe)

1945

COLLECTION « VANDE MÂTARAM »
II

QUELQUES ASPECTS
DE LA
PHILOSOPHIE VÉDÂNTIQUE

CAUSERIES
faites à l'Université de Toulouse

PAR
le SWÂMI SIDDHESWARÂNANDA
de l'Ordre de Râmakrichna

INTRODUCTION DE M. P. DOTTIN
Doyen de la Faculté des Lettres

4e série. — Février-Juin 1942

Debout ! Éveille-toi et ne t'arrête pas avant d'avoir atteint le but

MAISONNEUVE
AIRE-ÉDITEUR
SAINT-SULPICE, PARIS (VIe)
1945

A MISS J. MAC LEOD

dont les encouragements ont rendu possible
ce contact entre l'Inde et la France,

En témoignage de ma religieuse affection.

S. S.

Lavour, 30 avril 1945.

DU MÊME AUTEUR :

Quelques aspects de la philosophie védântique :

— Causeries faites à Paris — 1re série........... (*épuisé*)
(d'octobre 1938 à mai 1939).

— Causeries faites à Paris — 2e série............ (*épuisé*)
(d'octobre 1940 à mai 1941).

— Causeries faites à Montpellier — 3e série....... (*épuisé*)
(de février à juin 1941).

— Causeries faites à l'université de Toulouse — 4e série
(de février à juin 1942).

— Causeries faites à l'université de Toulouse — 5e série
(de février à mai 1943)............. (*en préparation*)

La *Méditation selon le yoga-védânta*, dans la collection « *vande mātaram* », chez Adrien Maisonneuve, Paris.

Ouvrages à paraître prochainement dans la même collection :

Comment distinguer le spectacle et le spectateur (*Dṛg-dṛçya-viveka*) avec préface de M. Masson Oursel et introduction par le Svâmi Siddheswarânanda ;

Le plus beau fleuron de la discrimination (*viveka-cūḍāmaṇi* . par *Çaṃkara* ;

La Vie de *Sāradā-devī* (qui fut la sainte compagne et la première disciple de Çrī Râmakrichna), publiée par l'Ordre de Râmakrichna ;

La *Māṇḍūkyâpaniṣad*, avec les *kārikās* de *Gauḍapāda* et les commentaires de *Çaṃkara*.

(Ces quatre ouvrages ont été traduits par Marcel Sauton.)

AVANT-PROPOS

Je dédie cet avant-propos à la mémoire de Marcel SAUTON, à qui j'offre l'hommage de ma gratitude la plus profonde. C'est lui qui, par une énergie infatigable, un dévouement ardent pour la cause védântique et une profonde compréhension de ses vérités, a permis à mes causeries de voir le jour.

Marcel SAUTON n'est plus. Il est entré dans le repos éternel le 6 juillet 1945, après avoir enduré de terribles souffrances. Le Centre védântique de France a perdu ainsi un fidèle serviteur. Si je suis amené à parler de lui dans un travail qui, cependant, doit rester impersonnel, c'est qu'à sa seule initiative, ces conférences doivent d'être publiées sous leur forme actuelle.

L'intensité de sa vie spirituelle était, en elle-même, un exemple vivant des vérités du *vedânta*. Ceux qui virent Marcel SAUTON durant ses deux derniers mois de souffrances ont éprouvé le sentiment de la sainteté de son caractère. Tandis que, morceau par morceau, la mort détruisait son corps, son esprit se maintenait à un très haut niveau de conscience ; un éclat de lumière divine illuminait toujours son regard et il répandait tout autour de lui un rayonnement de calme et de paix. Toutes les personnes qui l'approchèrent furent frappées de la profondeur des perspectives spirituelles qui se trouvaient, alors, dévoilées à leurs yeux. Par son magnifique exemple, il a montré que les enseignements védântiques peuvent être intégrés dans la trame de la vie quotidienne de l'Européen moderne.

Que son âme repose en paix !

A mesure que ces conférences ont été prononcées, il les a prises en note avec un soin méticuleux et il les a rédigées dans le style où elles sont présentées ici. Sa remarquable compréhension du *vedânta*, vivifiée par l'action d'une spiritualité intense, lui a permis de pénétrer les profondes vérités des commentaires de *Çrî Çamkara*, avec la clarté et la générosité d'esprit qui sont l'apanage de la culture philosophique française.

Il y a huit ans, lorsque le vénérable Abbé de l'Ordre de *Râmakrichna* me demanda de venir ici pour répondre à l'invitation de

Français sympathisants, admirateurs de *Çrî Râmakrichna* et de *Swâmi Vivekânanda*, un destin heureux avait préparé mon accueil au foyer de M^me^ et M. SAUTON. Depuis ce jour, tous les deux ont consacré entièrement leur vie au service de *Râmakrichna*. Durant les cinq pénibles années de guerre, lorsque, à la merci des autorités occupantes, j'étais renvoyé d'un lieu de résidence forcée à l'autre, M^me^ et M. SAUTON, risquant tout, me suivirent, de telle sorte que je pouvais espérer, malgré les difficultés, mener à bien le travail qui m'incombait.

Bien qu'il fût de santé très débile, Marcel SAUTON travailla sans relâche à des traductions variées dont quelques-unes sont déjà annoncées dans la liste des ouvrages à paraître de la collection *Vandé Mâtaram*. Et, si aujourd'hui, l'activité du Centre est organisée sur des bases solides, je ne veux pas manquer l'occasion de rappeler au lecteur que ce résultat a été obtenu en grande partie grâce au dévouement et à l'esprit de sacrifice de Marcel SAUTON. Comme me l'écrivait, il y a quelques annéee, Miss Mac Leod, l'amie dévouée de *Swâmi Vivekânanda* : « M^me^ et M. SAUTON doivent être considérés comme une véritable « grâce » du Seigneur en vue du bien de la cause védântique en France. »

En terminant cet avant-propos, j'offre mes remerciements à l'éminent recteur de l'Université de Toulouse, M. Paul Dottin, tant pour les encouragements qu'il m'a prodigués lorsque j'exposai le *vedânta*, en cette cité, siège d'une antique culture universitaire, que pour les mots si sympathiques par lesquels il a introduit mon ouvrage auprès du grand public.

Je remercie également le D^r^ Willy Baruch qui nous a aidés à mener à bonne fin ce manuscrit. Je lui dois aussi de la gratitude pour le soin qu'il a pris d'établir la translittération correcte de tous les mots sanscrits utilisés dans le texte et pour nombre de suggestions concernant la traduction en français de termes sanscrits.

Au comte J. du Plessis de Grenédan, j'exprime aussi ma reconnaissance. Il a toujours mis à notre service sa grande érudition, associée à un profond respect pour les valeurs traditionnelles ; sa fidèle collaboration à notre travail a toujours été pour moi un appui sans défaillance.

Enfin je remercie M. Maisonneuve de nous permettre de faire paraître ce volume à une époque où il est si difficile de satisfaire aux exigences matérielles de l'édition.

SWÂMI SIDDHESWARÂNANDA.

Saint-Mandé, septembre 1945.

INTRODUCTION

Oh! East is East and West is West, and never the twain shall meet ! (Oh ! L'Orient, c'est l'Orient : l'Occident, c'est l'Occident, et jamais ils ne se rencontreront tous deux !)

Ce vers de Kipling chante dans toutes les mémoires anglaises, et les grandes œuvres littéraires qui ont traité des rapports entre l'âme orientale et l'âme occidentale (je songe à *A passage to India* de E. M. Forster) semblent avoir été écrites en guise d'illustration et de défense.

A-t-il jailli du cœur du poète avec l'accent d'une profonde conviction ? Est-il plutôt l'expression immortalisée d'un simple accès de découragement ? Un conte comme *Le Miracle de Purun Baghat* nous interdit d'accepter comme absolue la vérité traditionnellement admise de la première hypothèse.

La pensée d'Orient et la pensée d'Occident peuvent se rencontrer, hâtant l'heure où toutes deux se fondront en une seule pensée humaine. Dans le domaine de l'esprit, le miracle est fréquent, car le vent de l'esprit souffle où il veut, là où l'homme l'attend le moins.

Dans une modeste salle de la Faculté des Lettres de Toulouse, un moine de l'Ordre de Râmakrichna, le Svâmi Siddheswârananda, a réuni des étudiants ; d'autres personnes de la ville sont venues se joindre à eux. D'où venait-il et pourquoi venait-il ? Il suivait simplement sa destinée. Mais à sa parole, les esprits s'ouvraient, et l'Orient rencontrait l'Occident, et l'Occident accueillait l'Orient dans un large désir de compréhension et de fraternité. Les hommes de bonne volonté prouvaient que leur

bonne volonté est plus forte que les forces de division et d'hostilité.

Les pages que l'on va lire reproduisent les conférences prononcées à Toulouse. Puissent-elles être lues comme elles ont été dites, avec le désir de comprendre et d'unir. Leur auteur n'a certes pas d'autre dessein.

Oh ! East is East and West is West, and yet the twain shall meet !

Paul DOTTIN,
Doyen de la Faculté des Lettres de Toulouse.

CENTRE D'ÉTUDES VÉDANTIQUES
51. Avenue Alphand, Saint-Mandé (Seine).
provisoirement : **Villa Mon Repos, à Lavaur (Tarn).**

CAUSERIE N° 90

FAITE A L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE, LE 6 FÉVRIER 1942,
PAR LE SVÂMI SIDDHESWARÂṆANDA

La Civilisation indo-aryenne à travers l'histoire :

Nous avons l'habitude dans l'Inde, au commencement de chaque réunion, de chanter un hymne tiré de nos Écritures saintes. Aujourd'hui, je réciterai un poème de Rabindranath Tagore où sont reproduits certains passages des *vedas* que nous connaissons tous par cœur. Le nom de Tagore ne vous est pas inconnu ; c'est celui d'un poète hindou, mort récemment, qui compte déjà en Europe un grand nombre d'admirateurs.

L'Ame de l'Inde.

« J'aime l'Inde, non pas parce que j'ai pour elle le culte ido-
« lâtre du géographe, non pas parce que j'ai eu le privilège de
« naître sur son sol, mais parce qu'elle a su, à travers une
« longue succession de siècles, conserver les paroles vivantes
« que les plus grands de ses fils ont prononcées quand leur
« conscience s'est illuminée :

« *Brahman* est Vérité ; *Brahman* est Sagesse,
« La Paix et l'Amour demeurent en *Brahman* ;
« C'est *Brahman* qui relie les uns aux autres
« tous les êtres vivants. »

« Tout chef de famille devrait établir son existence en *Brah-*
« *man*, chercher la vérité qui est au cœur des choses et, sous
« quelque forme que son activité s'exerce, consacrer à l'Être
« suprême le fruit de ses efforts.

« Nous aboutirons alors à cette conclusion : ce que l'Inde « recherche avec une telle ferveur, ce n'est pas l'inaction qui « implique une négation ; ce n'est pas non plus un compromis « à demi inconscient ; c'est plutôt ce qui est en l'Amour, en « l'Un sans second, en la vérité de la parfaite union. »

« L'Inde enjoint à chacun de ses enfants, non pas de s'abste- « nir de l'œuvre, mais d'accomplir toute œuvre en la présence « de l'Éternel, avec la claire connaissance de tout ce que l'exis- « tence signifie au point de vue spirituel. »

« Voici la prière où se révèle l'Ame de l'Inde :

« Celui qui est Un,

« Celui qui est au-dessus de toute distinction de race et de « couleur,

« Celui qui pourvoit aux besoins naturels de tous les hommes « de la terre, sans en exclure un seul,

« Celui qui comprend toutes les choses depuis leur commencement jusqu'à leur fin,

« Que Celui-là nous unisse les uns aux autres par les liens de « cette Sagesse qui est la Sagesse de l'Amour. »

Dans les premières causeries que je me propose de faire, je donnerai un aperçu général du développement de la religion et de la philosophie de l'Inde ; ces renseignements préliminaires constitueront l'arrière-plan des autres causeries et nous aborderons ensuite les sujets ci-après :

— le concept de *dharma* : l'échelle graduée de la vie (*puruṣârtha*), selon le *vedânta* ;

— le concept de *sac-cid-ānanda* ou la base ontologique du *vedânta* selon la dialectique çamkarienne ;

— le critérium de la Vérité ;

— les théories de l'erreur d'après le *vedânta* et, en particulier, selon la théorie çamkarienne des fausses identifications ;

— le concept de l'Ame, selon l'exégèse çamkarienne ; l'identité du *jīva* et de *Brahman* ;

— l'approche psychologique selon le *vedânta* : la discrimination entre le spectateur et le spectacle ;

— la base épistémologique du *vedânta* çamkarien ;

— Qu'est-ce que le *yoga* ? La technique de la méditation ;

— esquisse d'une philosophie de la Totalité : analyse des états de veille, de rêve et de sommeil profond ; le quatrième état transcendantal (*turīya*) ;

— le bouddhisme et le *vedânta* ;
— la théorie de la causalité d'après le *vedânta* ;
— l'éthique selon le *vedânta* ;
— l'école dualiste du *vedânta* ; les principales caractéristiques du système de *Rāmānuja* ;
— la place de la religion dans le *vedânta* ;
— le culte, la liturgie et le symbolisme dans les religions de l'Inde ;
— le mysticisme dans l'Inde ;
— l'esthétique et la musique hindoues.

Je ne sais si j'aurai le temps, d'ici à fin juin, de traiter toutes ces questions, mais j'exposerai, tout au moins, les caractéristiques essentielles des principaux de ces thèmes.

Je dois tout d'abord esquisser brièvement l'histoire de l'Inde, car c'est le cadre dans lequel nous pourrons situer le développement des idées religieuses et philosophiques.

Période proto-historique : Il est d'usage de considérer que la civilisation hindoue commence avec l'invasion des Aryens, mais récemment, on a mis à jour, au N.-E. de l'Indus, des ruines très anciennes, bien antérieures à cette migration ; je veux parler des ruines du *Mohenjo-daro*, dans le Sindh, et de celles de *Harappa*, dans le Pendjab. Les archéologues ont pu reconstituer une civilisation dont nous ignorions complètement l'existence et qui remonte à 4 ou 3.000 ans avant notre ère.

Dans la langue du pays, le nom de *Mohenjo-daro* signifie le « mont de la Mort ». En creusant le sol, on a découvert, comme le fait s'est déjà produit pour l'ancienne Ilion, les restes de sept cités qui se superposent l'une à l'autre.

On parle couramment du Nord de l'Inde et du Sud de l'Inde, et je serai bien souvent amené à employer ces appellations ; c'est la chaîne des monts Vindhyas qui délimite la partie septentrionale et la partie méridionale de la péninsule. Or, au Sud de l'Inde, il existait dès cette époque une civilisation florissante, dite des Dravidas, qui était vraisemblablement aussi développée que celle des Aryas et la civilisation du *Mohenjo-daro* présente une grande affinité avec la civilisation dravidienne sur laquelle nous possédons quelques précisions.

Les ruines de *Mohenjo-daro* et de *Harappa* que l'on peut comparer à celles de l'Assyrie et de la Chaldée, attestent que l'on se trouve en présence d'une société, déjà parvenue à un haut

degré de développement artistique, à qui certains raffinements matériels n'étaient pas étrangers ; en ce qui concerne la religion, on a exhumé des statuettes de *yogins* dans la posture classique de la méditation et des idoles de la Mère divine (*çakti*), semblables à celles qui figurent au musée Guimet, et qui datent, elles, d'une époque beaucoup plus proche de la nôtre.

Il résulte de ce qui précède que les Aryas, en envahissant l'Inde, ne sont pas arrivés dans une région inculte ; deux civilisations différentes, mais à certains égards comparables entre elles, entrèrent brusquement en contact.

La caractéristique principale de la civilisation indo-aryenne, c'est l'*esprit de synthèse*. Depuis l'époque reculée dont je vous entretiens, jusqu'à nos jours, ce même esprit, cette même faculté d'adaptation, se sont affirmés sans cesse à travers les vicissitudes de notre longue histoire. Les Aryas surent assimiler de nombreux éléments de la civilisation qu'ils venaient de rencontrer dans l'Inde.

Il est très difficile d'indiquer des dates avec quelque certitude quand on aborde l'histoire de l'Inde, notamment lorsqu'il s'agit d'événements aussi lointains ; il n'a pas encore été possible d'établir une chronologie qui rallie l'unanimité. On assiste même à un curieux phénomène ; les savants d'Occident ont tendance à rajeunir le plus possible les faits historiques ; les savants hindous, au contraire, se plaisent à les projeter le plus loin possible dans le passé ; abstenons-nous, en cette matière de nous porter aux extrêmes, et admettons que cette migration a dû s'effectuer entre 2.000 et 1.500 ans avant J.-C.

Dès leur arrivée dans l'Inde, les envahisseurs aryens se répandirent dans toutes les directions ; ils se mêlèrent à la population indigène et formèrent divers États puissants qui se dressèrent les uns contre les autres.

Des discussions ardentes se sont élevées au sujet de la région qui doit être considérée comme le berceau de l'aryanisme. Les uns la fixent en Asie centrale ; d'autres, dans la région arctique ; c'est un savant réputé du nom de *Tilak*, qui a soutenu, le premier, cette hypothèse à laquelle l'opinion générale de l'Inde s'est rangée ; enfin, dans un ouvrage très répandu, un savant du Bengale, *Abinash Chandra*, la place dans les plaines gangétiques.

Qu'il nous suffise de savoir que les Aryens occupèrent bientôt tout le Nord de l'Inde et qu'ils y établirent de nombreux royaumes.

Période védique : Nous entrons maintenant dans la période historique ; ce ne sont plus des faits problématiques que nous avons à étudier ; les combats de cette époque belliqueuse ont laissé un souvenir durable dans les générations qui suivent et la grande épopée du *mahābhārata* en relate les exploits, bien que les événements historiques aient été transformés par la légende et la mythologie.

C'est à la France que revient l'honneur d'avoir attiré l'attention de l'Occident sur la littérature hindoue. Anquetil Duperron, au XVIII[e] siècle, recueillit quelques *upaniṣads* et en donna une traduction. Le *mahābhārata* a été traduit entièrement par Fauché, en 1870, et, en partie seulement, par Pauthier, Pavie, Burnouf, Sadous, Foucaux et Sylvain Lévy.

Les historiens sont à peu près d'accord pour fixer à 1.000 ans avant notre ère la date à laquelle cette guerre eut lieu. Le *mahābhārata* nous fournit sur ce point de précieuses indications.

Antérieurement à cette époque, nous manquons de documents ; nous ne disposons que d'une seule source d'information : les *vedas*, les Écritures saintes hindoues. Les *vedas* sont des hymnes que les générations se sont transmis d'âge en âge, par tradition orale, et pour une longue période de bouleversements, c'est là que nous devons puiser tous nos renseignements.

Dans les *vedas* apparaissent côte à côte, dans le désordre le plus familier :

— des hymnes, adressés à telle ou telle divinité, où se manifestent un sentiment poétique d'un caractère grandiose et un esprit philosophique profond ;

— des prières ou formules incantatoires pour obtenir, selon les besoins, le beau temps, la pluie, les rayons du soleil.

De pensées empreintes de la plus haute spiritualité, nous passons sans transition à des conseils éminemment pratiques : comment on doit cultiver le sol ou se comporter en telle ou telle circonstance de la vie. Le sacré et le profane font bon ménage ; ils sont traités sur le même pied.

Période oupanichadique : A la période belliqueuse postérieure à l'occupation, succède, de 1.000 ans à 500 ans avant notre ère, une période de dépression ; les guerres continuelles ont provoqué l'épuisement général. A ce moment, l'Inde est morcelée en une multitude de petits États qui s'entre-déchirent ; beaucoup d'entre eux ont adopté la forme républicaine ; le Bouddha que la tradition fait descendre d'une famille royale, serait, s'il faut en

croire la critique moderne, né lui-même dans l'un de ces États, celui de *Kapilavastu*.

Nous assistons à la tentative que fait le royaume de *Magadha* pour unifier une grande partie de l'Inde. Rappelons un de ses grands rois, *Candragupta*. Sous son règne, l'Inde est envahie par Alexandre le Grand, entre 327 et 325 avant J.-C. ; le royaume de *Magadha* est momentanément conquis, mais bientôt Alexandre quitte l'Inde ; son successeur Seleucus fut moins heureux ; il ne put empêcher *Candragupta* de recouvrer son indépendance.

Période bouddhique : Mentionnons l'empereur *Açoka* ; ce fut un grand monarque et un grand guerrier, mais après la victoire retentissante qu'il remporta à *Orissa*, il se convertit au bouddhisme et s'abstint dorénavant de recourir à la violence. Il ne laissa pas moins des traces de son activité sur tout le territoire de l'Inde ; on peut voir encore, dans le Sud, les colonnes mauryennes qu'il fit élever pour rappeler les principes de la religion bouddhique.

Il faut arriver jusqu'au IIIe siècle après J.-C. pour trouver un autre empire hindou puissant ; c'est l'empire de *Samudra-gupta* ; sous son règne s'ouvre « l'âge d'or » de l'Inde ; c'est le moment le plus glorieux de notre histoire ; notre nation atteste alors sa puissance dans tous les domaines : sciences, arts et lettres. Je pourrais citer beaucoup de noms célèbres ; je me borne à indiquer celui de *Kālidāsa*, le grand poète hindou dont une œuvre, *Çakuntalā*, est universellement connue et à qui Gœthe, dès 1791, rendit hommage.

Cette période s'étend jusqu'au VIIIe ou IXe siècle de notre ère.

Période des invasions : L'Inde subit alors différentes invasions musulmanes, d'abord celle des Touraniens, venus de l'Afghanistan par le défilé de *Kaïbher* ; ils occupèrent en majeure partie le Nord de l'Inde, du IXe au XIVe siècle ; ensuite celle des Mogols et le grand empereur *Akbar* exerça sa domination, à peu de chose près, sur l'Inde tout entière.

Nous devons, à ce propos, faire une distinction entre les Touraniens et les Mogols. Les premiers étaient attirés par les ressources et la fertilité de l'Inde ; ils ne virent dans leurs incursions qu'un moyen de s'emparer d'un riche butin ; ils se comportèrent toujours en conquérants. Les deuxièmes s'implantèrent dans l'Inde, et se mélangèrent à ses habitants ; ils devinrent, eux aussi, des « fils de l'Inde ». C'est ainsi que l'empereur *Akbar*

fut aimé indistinctement de tous ses sujets sans acception de race ou de religion. Comme au temps du roi *Gupta*, l'empereur fut tenu pour le représentant le plus éminent de la culture de l'époque.

L'esprit hindou est profondément tolérant ; toujours prêt à assimiler de nouvelles idées, il s'adapta à d'autres conditions de l'existence et fit aux envahisseurs de larges emprunts ; il ne put toutefois s'accommoder de leur agressivité ; les excès des iconoclastes lassèrent sa patience et, pour lutter contre les musulmans, plusieurs grands empires se constituèrent :

— Au Nord, celui des *Sikhs*, qui devint un État tampon, et celui des *Radjpoutes* ;

— A l'Ouest, entre *Poona* et *Bombay*, celui des *Mahrattes* ;

— Au Sud, ceux de *Vijayanagar*, de *Tchaloukyas* et de *Pandya*.

La période, dite « mogole », est marquée par des luttes incessantes entre ces différents États et les envahisseurs.

La domination étrangère : L'Inde avait attiré l'attention des Européens ; on y trouvait des richesses de tout genre : de l'or, des pierres précieuses, des épices, et successivement, les Hollandais, les Portugais, les Français et les Anglais apparurent ; ils cherchaient de nouveaux débouchés pour leur commerce et tentèrent de s'établir sur notre sol. Ils profitèrent de nos fautes ; ils exploitèrent nos jalousies et nos querelles ; certains États hindous, pour abattre un rival dangereux, allèrent jusqu'à faire appel à l'étranger. C'était lui ouvrir le chemin ; finalement les Anglais l'emportèrent ; en 1757, sur le champ de bataille de *Plassi*, l'Inde perdit son indépendance ; l'empire britannique était fondé.

Les Anglais virent dans cette nouvelle colonie un champ immense d'exploitation.

Auprès des Européens, l'Inde a fait néanmoins des acquisitions précieuses ; elle entra en contact avec la science occidentale. Au XVIII[e] siècle, Macaulay, le célèbre historien, vint dans l'Inde en qualité de ministre ; il introduisit la langue anglaise dans tous les États ; plus tard, les grands centres, Bombay, Calcutta, Madras, etc., furent dotés d'une université.

Et, coïncidence curieuse que relève le *Svâmi Çāradânanda*, l'illustre biographe de *Râmakrichna*, c'est l'année même où l'enseignement de l'anglais devint obligatoire pour tout Hindou, que naquit *Râmakrichna*.

Époque moderne : Les Hindous firent preuve une fois encore de leurs qualités d'assimilation et de synthèse ; ils absorbèrent la culture moderne que les Européens leur apportaient, mais ils la rattachèrent à leur propre tradition. Bientôt, différentes forces de rénovation entrent en jeu ; aujourd'hui encore, elles continuent à s'exercer.

Après le choc de la conquête et sous la honte de la servitude, notre conscience nationale s'était endormie ; l'Inde se considérait comme définitivement perdue ; elle n'avait plus confiance en sa destinée ; elle était sur le point de renier son héritage culturel.

C'est *Ram Mohun Roy* qui fut le promoteur du redressement national ; il mit sur pied le *Brahmo-samāj* dont firent partie le grand *Debendranath Tagore*, père de *Rabindranath* et poète lui-même, et *Keshab Chandra Sen.*

Ensuite, un moine, le *Svâmi Dayânanda*, originaire de la province de Guzarate, près de Bombay, forma une organisation militante pour réagir contre le découragement général et tirer le pays de sa torpeur ; il réclama pour tout Hindou l'enseignement des Écritures sacrées (*vedas* et *upaniṣads*) ; il essaya d'abolir les castes ; il lutta contre le prosélytisme des autres religions et opposa au zèle des musulmans et des chrétiens un zèle au moins égal.

Maintenant, nous arrivons à *Çrī Râmakrichna*, le fondateur de l'Ordre monastique auquel j'appartiens. *Râmakrichna*, né en 1835 au Bengale et mort en 1886, n'avait pas reçu l' « instruction » dont nous sommes, de nos jours, si fiers, mais il fit les plus hautes expériences spirituelles ; il réalisa la Vérité des vérités. Il ne lui suffit pas d'y parvenir en pratiquant, l'une après l'autre, les principales religions de l'Inde ; il tenta la même expérience avec les religions non aryennes qui s'étaient introduites dans l'Inde, l'islamisme et le christianisme.

Il était entré en relation avec des fidèles de ces religions ; par eux, il eut connaissance du Koran et de l'Évangile ; il éprouva le désir intense de partager leur foi ; il pleura pour avoir la vision de Jésus ; l'expérience consommée, il reconnut que le christianisme est un des chemins qui conduisent à la vérité. Il renouvela son expérience avec l'islam, et fut ainsi à même de confirmer ce grand principe qui, depuis le *ṛg-veda* jusqu'à la *bhagavad-gītā*, a constitué la charte de notre enseignement religieux : *Il n'y a qu'une seule vérité, mais on peut s'en approcher de différentes manières.*

Sous nos yeux enfin une nouvelle influence se fait sentir ; elle

travaille également en faveur de notre renaissance ; c'est l'action du *Mahâtmâ Gandhi* ; il ne faut pas voir exclusivement en lui un homme politique ; c'est surtout un grand saint ; il ne vit que pour la vérité : « Si je devais, pour continuer mon œuvre, faire « appel à la diplomatie et au mensonge, j'aimerais mieux me « retirer dans une caverne de l'Himalaya ; je n'ai en vue qu'un « but spirituel. »

Pendant l'occupation anglaise, le christianisme a eu le champ libre : il a déployé une grande activité, mais il n'a obtenu que des résultats précaires, car il a manifesté un trop ardent désir de conversion. Il n'a pas su utiliser les dispositions de notre race ; il a blessé notre conscience nationale ; il est entré en opposition avec nos traditions les plus sacrées.

L'Inde a eu cependant le privilège d'accueillir un disciple direct de Jésus. Saint Thomas vint, en effet, au Malabar et c'est là qu'au prix de sa vie, il exerça son apostolat. La colonie chrétienne qu'il y avait fondée, se développa à travers les âges ; tout en observant l'enseignement de Jésus, cette communauté resta fidèle à notre culture spirituelle et elle suivit jusqu'au XVIe siècle, date du premier contact de l'Inde avec l'Europe, un cours tout à fait indépendant de la tradition romaine ; l'Inde subit ensuite, tour à tour, l'influence des différentes églises chrétiennes (syriaque, protestante, catholique).

Le christianisme entra principalement en rapport avec l'Inde sur le terrain de l'éducation et de l'enseignement ; à ce point de vue, son action fut très profitable pour nous. Nous conservons avec gratitude le souvenir du Révérend *Hastié*, dans le Nord, et celui du Révérend *Miller*, dans le Sud. Nous devons beaucoup à leur initiative. Après eux, de nombreux pères catholiques ou pasteurs protestants propagèrent dans nos écoles les méthodes modernes d'éducation. En cette matière, les Anglais n'ont pas eu besoin d'innover quoi que ce fût ; ils se sont inspirés de l'effort accompli par les représentants de ces religions ; ils n'ont eu en somme qu'à s'engager dans la voie que ces derniers avaient frayée.

Si le travail, du reste très méritoire, auquel les diverses religions chrétiennes se sont livrées, n'a pas eu, et de loin, le résultat escompté, c'est qu'il était inspiré par l'esprit de conversion ; le génie hindou a réagi avec vigueur.

Sur le plan religieux, l'Inde était toute disposée à accepter la personne de Jésus ; dès maintenant, elle reconnaît en lui une Incarnation divine ; l'enseignement du Christ fait partie de notre

patrimoine spirituel, On peut même prédire que l'exemple de Jésus deviendra de plus en plus familier à la multitude hindoue. C'est lorsque l'on essaie d'établir, au point de vue de la religion ou de la philosophie, une comparaison qui conclut invariablement à notre infériorité que l'on froisse notre susceptibilité et que l'on heurte les traditions auxquelles nous restons fortement attachés.

L'Inde a toujours accueilli avec empressement les idées du dehors ; elle est ouverte à tous les nouveaux courants de pensée ; elle a adopté les méthodes scientifiques de l'Occident, mais elle garde sa foi en son glorieux passé, sa volonté de ne rien renier de son héritage ; en assimilant la civilisation de l'Occident, elle entend conserver sa propre culture.

C'est précisément cette faculté d'assimilation dont témoignèrent *Râmakrichna* et son illustre disciple, le *Svâmi Vivekânanda* ; en se laissant pénétrer par des idées étrangères, ils les ont absorbées et intégrées ; ils contribuèrent ainsi à enrichir notre patrimoine religieux et philosophique.

Depuis l'époque du *Mohenjo-daro* jusqu'à nos jours, l'Inde n'a cessé de donner des marques de vitalité ; elle a incorporé tout ce qui lui parvenait des sources les plus variées, mais elle ne s'est pas contentée d'imiter servilement ; chaque fois, elle a renouvelé son propre fonds et fait œuvre originale ; par là, elle a affirmé ses qualités d'invention et de synthèse sans jamais rompre avec une tradition plusieurs fois millénaire.

Cet esprit de synthèse joue dans tous les domaines. L'Inde, au contact de l'Occident, a tout à la fois assimilé les méthodes scientifiques modernes et donné carrière à son génie créateur ; elle a déjà produit plusieurs savants universellement réputés : *Bose*, *Roy*, *Raman*, si connu pour ses analyses spectrales, *Saha*, etc. ; quelques-uns d'entre eux ont obtenu le prix Nobel.

L'Inde participe aujourd'hui à la civilisation mondiale ; elle reprend la place qui lui revient de droit dans la communauté des nations. La principale caractéristique de notre civilisation, *c'est l'esprit de synthèse* ; l'Inde a su et elle saura encore assimiler à sa propre substance tous les apports de l'extérieur, pourvu qu'ils n'entrent pas en conflit avec son héritage spirituel.

Je parlerai, dans la prochaine causerie, du développement de la pensée religieuse et philosophique à travers la période védique et la période oupanichadique.

CAUSERIE N° 91

FAITE A L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE, LE 13 FÉVRIER 1942,
PAR LE SVÂMI SIDDHESWARÂNANDA

L'Écriture sainte des Indo-Aryens : les *vedas* et les *upaniṣads*.

Les *vedas* forment la base de toute notre culture.

Comme je vous l'ai dit dans la première de ces causeries, les Hindous considèrent les *vedas* comme leurs Écritures saintes ; d'après la tradition, les sages de l'époque védique ont entendu la voix de Dieu ; c'est ainsi que les *vedas* ont été révélés. Il n'est donc pas possible d'en attribuer la paternité à tel ou tel auteur ; quelques saints personnages tels que *Viçvāmitra*, *Vāmadeva*, *Bharadvāja*, *Vasiṣṭha*, etc., ont eu le privilège de recevoir le divin message et de le répandre parmi les hommes.

En s'appuyant sur des considérations de langue, de métrique ou de grammaire, etc..., certains savants européens fixent, entre 2.000 et 1.500 ans avant J.-C., la date de l'apparition des *vedas*. Il s'agit, bien entendu, du point de vue philologique et sous ce biais, l'examen des textes permet de ranger cet événement dans la chronologie.

Si, au contraire, nous adoptons le point de vue religieux, l'hindouïsme peut revendiquer pour sa part, au même titre que le judaïsme, le christianisme ou l'islamisme, la théorie de la Révélation ; le principe reste le même : Dieu s'est révélé à certains de ses fidèles. La culture spirituelle de tous les peuples repose sur la révélation des Écritures sacrées.

L'attitude de la critique moderne ne s'oppose par conséquent pas aux convictions religieuses et nous pouvons très bien accepter que les *vedas*, sous la forme qu'ils présentent actuellement, aient été composés à une certaine époque.

Nous avons vu qu'en arrivant dans le Nord de l'Inde, les

Aryens se trouvèrent en présence d'une civilisation qui était vraisemblablement aussi développée que la leur ; la civilisation du *Mohenjo-daro* était florissante vers 4.000 ans avant J.-C. et les Aryens lui ont fait de larges emprunts.

Les fouilles pratiquées dans les ruines du *Mohenjo-daro* et de *Harappa* prouvent que de nombreux éléments de cette civilisation ont été incorporés à la vie religieuse des Hindous ; citons, par exemple :

— des images de la Mère divine (*çakti*) que l'Inde tout entière vénère encore sous le nom de *Kālī* ;

— des formes phalliques qui ont donné naissance au culte du *liṅga* ;

— des autels sacrificiels (*yūpas*).

Les Aryens ont assimilé ces rites et ces cultes ; ils ont adopté les divinités des populations indigènes ; c'est là qu'il faut voir l'origine de la vénération que nous avons toujours professée au cours de notre histoire pour *Kālī* (la Mère divine) et *Agni* (le Feu). Dès cette époque, se manifeste la faculté de synthèse qui est la caractéristique de notre civilisation.

D'après la tradition, les *vedas* ont été conservés de génération en génération par la voie orale ; une science secrète déterminait l'intonation de chaque hymne et la prononciation de chaque mot ; le maître communiquait cet enseignement à ses disciples ; *vedas* et *upaniṣads* constituent la *çruti*, c'est-à-dire ce qui a été révélé à l'oreille et transmis à l'oreille.

Les *vedas* (dont la racine est « vid » : voir, connaître) et le *vedânta* (la fin, la conclusion des *vedas*), les *upaniṣads*, forment l'ensemble des Écritures sacrées. Ajoutons-y les *brahma-sūtras* ; c'est la codification, attribuée à *Vyāsa*, des principaux textes des *vedas* à une date qui, selon les historiens, peut se situer quelques siècles avant J.-C. [1].

Nous allons maintenant étudier l'évolution des concepts religieux et philosophiques dans les *vedas* et dans les *upaniṣads*.

Les *vedas* :

La source de la Connaissance sacrée est divisée en quatre parties :

1. L'auteur pense que cet exposé serait incomplet s'il n'indiquait pas comme points de repère quelques dates essentielles : il suit, à ce sujet, la chronologie établie par les travaux du docteur Kunjan Rāja, des professeurs Mazumdar, Venkitêsvaran, Râdhâkrishnan, Surendra Nath Das Gupta et du Svâmi Madhavânanda qui, dans l'Inde, font autorité.

— le *ṛg-veda*, la partie la plus ancienne et de beaucoup la plus volumineuse,

— le *yajur-veda*,

— le *sāma-veda*,

— l'*atharva-veda*.

On estime qu'il devait exister près de 100.000 hymnes ; nous n'en possédons plus que 1.017 qui, pour près des trois quarts, appartiennent au *ṛg-veda*.

Chaque *veda* se subdivise lui-même en trois portions :

— la *saṃhitā*, c'est la portion ritualiste et liturgique qui présente les différents aspects du sacrifice ;

— le *brāhmaṇa* explique d'une façon détaillée la manière dont le sacrifice doit être célébré ; il fait, à ce sujet, de nombreux commentaires et décrit minutieusement le cérémonial de l'acte sacrificiel ; c'est la portion la plus liturgique.

— l'*āraṇyaka* (le message de la forêt) comprend l'*upaniṣad* et forme la portion philosophique, celle qui offre pour nous le plus d'intérêt.

En étudiant ces textes vénérables, nous pouvons nous convaincre que les Aryens étaient déjà parvenus à un très haut degré de civilisation.

Je vous indique, en passant, les ouvrages que vous pouvez consulter :

— Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, par René Guénon ;

— Esquisse d'une philosophie indienne, par Masson-Oursel ;

— Histoire de la philosophie indienne, par René Grousset.

Je tiens toutefois à vous mettre en garde contre une tendance générale qui s'accuse plus ou moins chez tous les écrivains européens, dès qu'il s'agit de notre civilisation ; influencée par les découvertes de l'anthropologie et de la sociologie modernes, la critique a remarqué dans la période védique certains aspects qui correspondent à un degré de civilisation rudimentaire : l'adoration du serpent, le culte phallique, etc. ; de là à conclure que cette civilisation était, elle aussi, primitive, il n'y avait qu'un pas ; c'est procéder quelque peu à la légère. On ne peut nier que les *vedas* portent la marque de niveaux de civilisation bien différents, mais on y trouve aussi de hautes conceptions philosophiques ; un jugement correct doit faire état de ces divers éléments.

La caractéristique de cette époque, c'est le sentiment de plénitude ; les Aryens ont connu la joie de vivre ; c'est en vain

que l'on chercherait dans les *vedas* la moindre note de tristesse et la *saṃhitā* reflète tout particulièrement un sentiment d'allégresse.

Ils ont néanmoins entrevu, dès l'origine, un ordre de réalité supérieur que dirigeaient, non pas un seul dieu, mais plusieurs dieux ; ils ont personnifié les forces de la nature ; chacune d'elles leur apparaît comme la manifestation d'une puissante divinité :

Indra, c'est le dieu de la pluie ;

Varuṇa, le dieu de la nuit, des ténèbres ;

Mitra, le dieu de la lumière ;

Sūrya ou Āditya, le dieu du soleil ;

Viṣṇu, le dieu créateur, etc...

Un dieu se cache sous les divers aspects de la nature et les Aryens ont commencé par vénérer ces redoutables divinités dont dépendait leur existence matérielle. Ils découvrent bientôt le moyen de se rendre ces dieux propices ; ils chantent des hymnes pour célébrer leur gloire. Et les *vedas* constituent un recueil, d'une incroyable richesse, d'hymnes à la louange de ces dieux. Peut-être, si l'on examine les choses superficiellement, est-il possible d'y voir une trace de panthéisme, mais on doit comprendre aussi que les Aryens ne s'arrêtaient pas là ; l'admiration que leur inspiraient ces formes suprasensibles, ne leur suffisait pas ; ils cherchaient la manière de traduire une vision d'ensemble qui embrassât la création entière. Toutes ces aspirations intimes, toutes ces tendances opposées n'ont pu dès cette époque trouver leur expression adéquate, leur formule définitive ; ce n'est encore dans les *vedas* qu'un bruissement confus, un murmure indistinct ; il faut savoir l'interpréter correctement.

Voici d'ailleurs la traduction de quelques-uns de ces hymnes :

Hymne à Mitra *et à* Varuṇa.

« O *Mitra*, ô *Varuṇa*, vous êtes de puissants seigneurs et « vous accroissez également la puissance de vos fidèles ; vous « soutenez les trois régions célestes, les trois mondes resplen- « dissants et les trois mondes terrestres ;

« O *Mitra*, ô *Varuṇa*, c'est pour obéir à vos lois que la vache « donne son lait, et la rivière, son eau ; c'est pour transporter « les nuages et faire tomber la pluie qu'existent les trois bril- « lantes divinités (*Agni*, *Vāyu*, *Āditya* : le Feu, le Vent et le « Soleil).

Hymne à Varuṇa.

« Le puissant gouverneur de ces mondes considère comme
« restant toujours en sa main, l'être qui pense agir furtivement ;
« qu'un homme s'arrête ou marche ou se meuve en secret,
« qu'il se couche ou qu'il se lève, que deux amis chuchotent à
« voix basse lorsqu'ils sont assis l'un près de l'autre, le roi
« *Varuṇa* connaît tout, voit tout et entend tout ; il est l'éternel
« témoin.

« Cette terre et ces cieux élevés, dont les extrémités sont si
« distantes l'une de l'autre, tout appartient à ce roi.

« Les deux océans, ce sont ses reins, mais *Varuṇa* se trouve
« aussi jusqu'en cette gouttelette d'eau !

« Si jamais un être pouvait s'envoler bien loin, au delà même
« des limites des cieux, le roi *Varuṇa* l'accompagnerait encore. »

atharva-veda, IV, 16.

Hymne au Dieu créateur.

« Celui qui est, pour nous tous, le Père, le Procréateur, la
« divine Providence,

« Celui qui connaît l'univers entier ;

« Il est Un et pourtant, il assume le nom de divinités innom-
« brables ;

« C'est Lui que tous les peuples de la terre s'efforcent de
« connaître. » *ṛg-veda*, X, 82/83.

Ces quelques exemples montrent que l'on arrive déjà à unifier ces différents concepts ; chaque dieu affirme tour à tour sa prédominance sur les autres dieux ; il tend à absorber tous les attributs, toutes les vertus de ses rivaux. Nous passons ainsi du panthéisme à l'hénothéisme, selon le terme créé par Max Müller : chaque dieu devient successivement le Maître suprême qui réunit en lui la puissance de tous les autres dieux.

Ce dernier aspect se précise :

Hymne à Viçvakarman,
(le Créateur, l'Architecte de l'univers).

« Au moment de la création, où donc résidait-il ? Comment
« et avec quoi le grand *Viçvakarman*, le témoin éternel de
« toutes choses, donna-t-il le branle à la création ? Comment
« put-il étendre cette voûte céleste et cette région inférieure, la
« terre ?

« Ses yeux sont partout ; sa face est partout. Il est dans toutes « les mains ; il est dans tous les pieds.

« Lui, ce Dieu unique, meut ses mains et ses ailes, et voici « qu'il crée la terre et le firmament. Quelle est donc la forêt, « quel est donc le bois (c'est-à-dire quelle est donc la matière) « dont il s'est servi pour façonner la terre et le ciel ?

« O grands sages, procédez à l'investigation intérieure et réa- « lisez en votre propre esprit la base sur laquelle il a édifié « l'univers. » *ṛg-veda.*

Hymne à Paramâtman (*l'Esprit suprême*), (Haṃsavatī-ṛk).

« C'est lui qui réside au firmament étoilé sous la forme de la « lumière ; dans l'espace intermédiaire, sous la forme de l'air ; « sur l'autel des sacrifices, sous la forme du feu ; au foyer, en « la personne de l'hôte ; dans l'homme, comme le principe de la « vie.

« Il demeure en tout être et en toute chose ; il est le support « (*ṛta*) de tout ce qui existe ; il est l'Être suprême.

« C'est lui, et toujours lui qui resplendit dans le sacrifice, au « firmament, dans l'eau, dans la lumière, dans la montagne et « dans la Vérité. » *ṛg-veda*, IV, 40/45.

Bientôt, se dégage la notion d'un dieu unique ; l'adoration qui s'adresse au soleil, n'est que la traduction d'un effort qui tend à concrétiser l'infini ; voilà ce qu'exprime le culte de *Sūrya* ou d'*Āditya*.

Le dieu *Viṣṇu* a dans la littérature védique une place médiocre, mais l'avenir lui réserve de larges compensations. Dans les *purāṇas* (recueil mythologique), on fait pour la première fois mention de *Çrī Kṛṣṇa*, considéré comme une incarnation de *Viṣṇu*.

Kṛṣṇa est un héros mi-légendaire, mi-historique ; c'est comme nous le verrons plus tard, pour célébrer sa toute-puissance qu'a été composée la *bhagavad-gītā*, trois siècles environ avant J.-C. ; la *chāndogya* est l'une des *upaniṣads* qui citent son nom. Le culte de *Kṛṣṇa* prend, au VII^e et au VIII^e siècle après J.-C., une importance considérable ; le parti dualiste réagit alors contre les conceptions çamkariennes trop abstraites qui ne sont pas à la portée de la grande majorité.

Ce sont les autres dieux que je viens d'énumérer, qui dans les

vedas, occupent une situation prépondérante. Et le message du plus important de ces dieux est enclos dans le *mantra* (strophe) qui porte le nom de *gāyatrī* ; avant de vous citer ce texte qui n'a, pour nous Hindous, rien perdu de son saint caractère, je tiens à vous donner quelques explications préliminaires :

Les brâhmanes portaient le cordon sacré, ce symbole de leur caste. Ils devaient accomplir certaines cérémonies rituelles et méditer sur un *mantra* particulier, autrement dit sur une strophe extraite d'un hymne ; on reconnaissait à ce *mantra*, s'il était prononcé selon les règles, une vertu ésotérique. Les hymnes des *vedas* sont composés de *mantras* et le plus important de tous est celui qui porte le nom de *gāyatrī* ; il est adressé au soleil.

Bien souvent, lorsque j'étais à Paris, des personnes qui suivaient la religion chrétienne, sont venues me consulter ; elles désiraient méditer sur le soleil ou considérer la sainte hostie comme le soleil. Il peut y avoir là une expression du génie de la race aryenne ; la psychologie moderne admet qu'il existe en chaque individu, dans les couches profondes du mental, un « inconscient collectif », selon l'expression de Jung, où sont conservés les souvenirs d'époques depuis longtemps révolues ; c'est ce qu'on appelle des « archétypes ». L'expérience de la race à travers l'histoire serait ainsi enregistrée dans le subconscient. Cette théorie est séduisante, car elle fournit une explication plausible de certaines survivances. Ainsi, la civilisation indo-aryenne s'associe dans l'Inde à un apport dravidien et la civilisation européenne est teintée d'un fort apport sémitique ; d'après certains auteurs, cette dernière aurait également conservé de nombreuses traces de paganisme. Quoi qu'il en soit, nous constatons que le culte du soleil est commun à tous les peuples d'Orient et d'Occident, et le *mantra gāyatrī* exprime, sous une forme consacrée par le temps, cette même adoration.

La tradition orthodoxe hindoue ne reconnaît qu'aux membres des trois premières castes[1] le droit de le répéter. A l'époque védique, la caste n'avait pas encore pris les formes rigides dans lesquelles, à une époque plus tardive, elle devait s'enfermer. Un *mleccha*, c'est-à-dire un « non-Aryen », pouvait devenir un brâhmane ; la caste était ouverte à tous ; il suffisait de posséder les titres nécessaires ; ultérieurement, les trois castes furent séparées par des cloisons étanches et il devint impossible de pas-

1. Les trois premières castes : celles des *brâhmanes*, des *kṣatriyas* et des *vaiçyas*.

ser de l'une à l'autre. A l'origine (2.000 ans avant J.-C.), cette organisation était beaucoup plus souple; les candidats, de mérite indiscutable, pouvaient devenir brâhmanes. La caste fut la récompense de la qualité, avant de devenir la consécration d'un état de choses dû à la naissance. Et l'aspirant devait, trois fois par jour, le matin, à midi et le soir, répéter pendant longtemps la *gāyatrī* sacrée.

En devenant moines (*saṃnyāsins*), nous nous plaçons en dehors des quatre stades de la vie [1], et nous nous affranchissons de toute convention sociale ; de ce fait, nous rejetons le cordon sacré et cessons de tenir pour valable l'obligation de répéter la *gāyatrī* qui est le symbole de l'initiation brâhmanique. Il m'est donc permis sans commettre un sacrilège, de vous donner la traduction de ce *mantra* :

Gāyatrī.

« *Oṃ ! bhūr ! bhuvaḥ, svaḥ !*
« Puissions-nous méditer sur la lumière resplendissante de cet
« Être adorable qui a donné naissance aux trois mondes !
« Puisse-t-Il diriger sur le sentier du bien les rayons de notre
« intelligence ! »

Le Soleil, sous le nom de *Sūrya* ou d'*Āditya*, devient, à un certain moment, le dieu des dieux, puis *Mitra* et *Varuṇa* lui succèdent. A tour de rôle, chaque grand dieu s'arroge les qualités ou les attributs reconnus aux autres dieux ; enfin, l'unification s'établit ; le *Puruṣa* apparaît ; on parvient au concept de l'Être unique, du Principe éternel.

Ce processus offre pour nous un très grand intérêt et il convient de marquer les différentes phases de cette transformation.

Déjà à l'époque védique, le concept du *Puruṣa* représente un effort de synthèse, car il réunit en soi toutes les idées panthéistes et métaphysiques en cours. Il se développe encore pendant la période oupanichadique, environ 1.500 à 600 ans environ avant J.-C. ; c'est, en effet, dans les *upaniṣads* que cette notion — en

1. L'Inde distingue quatre stades de la vie (*āçramas*) : ceux du *brahmacārin* (l'étudiant), du *gṛhasta* (le chef de famille), du *vānaprastha* (l'anachorète) et enfin du *saṃnyāsin* (l'ascète qui a renoncé à tout). Toutefois, d'après *Çaṃkara*, il y a encore une catégorie de *saṃnyāsins* qui entrent dans la vie monastique sans avoir à passer par les stades habituels ; le *brahmacārin* peut ainsi devenir un *saṃnyāsin*, et ces moines que l'on appelle « *atyâçramis* » sont au delà de toute obligation sociale et en dehors de toute classification.

germe dans les hymnes des *vedas* — trouve son expression définitive :

Hymne au Puruṣa.

« Le *Puruṣa* a mille têtes ; il a mille yeux ; il a mille pieds ;
« il pénètre de son existence toutes les régions terrestres et il
« les dépasse encore dans toutes les directions ;
« Tout ce qui a été, tout ce qui sera, voilà ce qu'est, tout à la
« fois, le *Puruṣa !*
« Il est aussi le Seigneur de l'Immortalité, car il n'est pas
« affecté par les conséquences de l'action.
« Toute la manifestation est l'expression de sa puissance,
« mais le *Puruṣa* (dans son aspect transcendantal) est supérieur
« à la manifestation.
« L'ensemble de l'univers ne constitue qu'un quart de son
« Être ; les trois autres quarts résident dans la région céleste,
« dans le royaume de l'Immortalité. »

ṛg-veda, X, 90 à 93.

Citons aussi le *nâsadāsīya-sûkta*.

« A ce moment (avant la création), il n'y avait ni présence de
« quoi que ce fût ni vacuité (c'est-à-dire ni manifestation, ni
« non-manifestation) ; alors, n'existaient ni ce monde terrestre,
« ni cette région éthérée qui s'étend si loin et si haut au-dessus
« de nous. Y avait-il un « je ne sais quoi » (un brouillard, *māyā*)
« qui les recouvrît tous deux ?
« Qui vivait alors et où ? Il n'y avait là qu'Austérité et Aus-
« térité sans plus (c'est-à-dire Connaissance ou Volonté pure).
« Alors, il n'y avait ni mort ni immortalité, ni jour ni nuit,
« ni différence entre l'un et l'autre ; alors, existait seul l'Un, le
« suprême Soi, sans une ride, sans un souffle (c'est-à-dire sans
« action, sans changement) ; en vérité, il n'y avait rien d'autre
« que l'Un.
« Alors, les ténèbres enveloppaient les ténèbres ; tout était
« indifférencié ; tout était submergé par les Eaux supérieures (la
« cause première : les Eaux supérieures représentent les possibi-
« lités latentes de l'Être). L'Existence était plongée au sein de
« la non-existence : sa grandeur était manifestée par Austérité
« et Austérité sans plus (Connaissance ou Volonté pure).
« Alors, un premier désir (volition) apparut dans le mental
« cosmique ; c'est de ce premier désir que sortit le germe de
« toute la création.

« Les grands sages ont réalisé dans la caverne de leur cœur
« (le siège de la *buddhi*), la naissance du réel (le monde mani-
« festé, la réalité empirique) de l'irréel (le non-manifesté ou
« *māyā.* » (*ṛg-veda*, X, 129.)

Ainsi se font jour, de place en place, des conceptions métaphysiques qui s'élèvent bien au-dessus du niveau théologique de l'époque.

De la manifestation et de la non-manifestation, émerge peu à peu la notion abstraite de l'Être, du Vide, du Silence, de l'Absolu. Cet aspect ontologique sur lequel je reviendrai, est déjà à l'état séminal dans ces hymnes qui remontent à près de 1.500 ans avant J.-C. ; tout le développement ultérieur des systèmes monistes et même du non-dualisme (*advaita*) de *Çaṃkara*, se trouve ici en puissance.

Je tiens à rapprocher de l'hymne précédent un passage extrait d'une *upaniṣad* qui prête au contraire à des sens différents ; il fera d'ailleurs naître plus tard des controverses sans fin ; chaque système s'y référera pour appuyer sa propre position et nous verrons des philosophes comme *Çaṃkara* (non dualiste), *Rāmānuja* (dualiste mitigé) et *Madhva* (dualiste catégorique) l'invoquer, l'un après l'autre, en lui donnant une signification opposée :

« Deux oiseaux à l'éclatant plumage (l'âme particularisée et
« l'âme universelle), indissolublement unis par une tendre
« amitié, vivent sur le même arbre (le corps grossier) ; l'un
« d'eux (l'âme particularisée) se nourrit de ses fruits savoureux
« (les conséquences des actions antérieures) ; l'autre n'y touche
« pas et se contente de regarder.
« Enchaîné à ce même arbre (c'est-à-dire identifié avec ce
« corps grossier), l'Être infini (le *Puruṣa*, l'âme particularisée)
« est accablé par le sentiment de son impuissance, et il souffre,
« mais aussitôt qu'il considère comme son propre moi, l'Autre,
« le Seigneur, l'Être adorable dont la gloire se manifeste dans
« la création, il est affranchi de toute tristesse. »

muṇḍakôpaniṣad, III, I, 1 et 2.

C'est encore au *Puruṣa* que s'applique cet extrait, mais ici les dualistes ont beau jeu ; ils sont en droit d'y voir une justification de leur thèse ; il existe bien un Dieu créateur et une âme individuelle séparée de lui, distincte de lui. Et *Rāmānuja* fonde le monisme mitigé ; il soutient la théorie de l'immanence.

Dans l'Inde, nul n'a droit au titre de philosophe avant d'avoir

présenté une explication satisfaisante des textes sacrés : les *vedas* et les *upaniṣads* ; l'originalité d'un système particulier ne peut se donner libre cours qu'à cette condition préliminaire : il est nécessaire de tenir compte de la tradition. Or, le passage de l'*upaniṣad* que je viens de citer, offre un terrain solide aussi bien au monisme qu'au dualisme ; tout dépend de l'interprétation qu'on lui donne ; deux doctrines différentes peuvent donc se fonder sur un seul et même texte.

Les *upaniṣads* :

Nous arrivons maintenant aux *upaniṣads*. Elles nous apportent un message empreint de tristesse ; on y sent percer le désenchantement ; c'est l'époque où l'on ne craint plus de poser des questions qui n'auraient pas été formulées aux âges antérieurs ; le doute même commence à s'infiltrer.

Schopenhauer a connu plusieurs *upaniṣads* et a écrit :

« Il n'y a pas au monde d'étude aussi bienfaisante et aussi « réconfortante que celle des *upaniṣads* ; elle a été la consolation « de ma vie ; elle sera aussi celle de mes derniers instants. »

Les *upaniṣads* font preuve d'une singulière liberté d'esprit ; elles se permettent d'aborder toutes les questions, de scruter tous les problèmes et d'exprimer tous les doutes : c'est l'âge de la réflexion mûre et de l'expérience qui succède à celui de la joie et de la foi.

Les *vedas* exaltent les plaisirs de l'existence ; il fait bon vivre ; la terre est un lieu de délices. On supplie les dieux d'accorder à leurs fidèles une pleine mesure de jours : « Laissez-nous vivre « le compte entier des années qui nous sont assignées ! »

Pour y parvenir, l'homme veut devenir un de ces dieux ; les Indo-Aryens croyaient que l'on pouvait après la mort accéder à un monde supérieur, entrer dans un séjour céleste et y retrouver au centuple toutes les joies, tous les plaisirs de la terre, sans que la crainte de la mort en ternît jamais l'éclat. Ils admettaient l'existence de trois mondes :

— le *dyu-loka*, le monde céleste ;
— l'*antarikṣa-loka*, le monde intermédiaire ;
— le *bhū-loka*, le monde terrestre.

On passait de l'un à l'autre de ces mondes pour partager enfin le sort des dieux. Mais *Indra* et les autres divinités sont jaloux de leurs prérogatives ; ils tiennent à les conserver et à rester les maîtres ; ils s'opposent aux efforts de ceux qui voudraient

ébranler leur empire et se substituer à eux. La rivalité s'accentue ; *devas* et hommes entrent en lutte.

La portion des *vedas* que l'on appelle *saṃhitā*, indique certaines prières qui possèdent la vertu d'apaiser le courroux des dieux : « Qu'Ils nous soient favorables ! Qu'Ils daignent répandre sur « nous leurs bénédictions ! Qu'ils nous dispensent toute la pros- « périté dont nous avons besoin ! »

Dans les *vedas*, le mal n'existe pas ; du péché, il n'est même pas question. Avec les *upaniṣads*, les choses changent du tout au tout. Nous ne sommes plus dans la période où la vie paraissait si belle et où l'on suivait tout naturellement le sentier de la dévotion ; on va jusqu'à se demander quelle est la valeur de ces hymnes sacrés ; on s'interroge sur l'utilité des rites et des cultes ; rien n'est à l'abri de la critique ; le doute se généralise ; le renoncement fait place à la joie de vivre.

Le monde intermédiaire et le séjour des dieux sont reconnus comme tout aussi instables que le monde terrestre. On admet encore que les austérités pratiquées pendant la vie confèrent le droit d'entrer plus tard dans le monde des dieux, mais une fois le *karman* épuisé, il faudra revenir sur cette terre pour y retrouver le malheur et la souffrance ; seule la Connaissance peut mettre un terme à la transmigration.

L'*upaniṣad*, c'est la gnose, *jñāna* : pour elle, une seule voie, celle de la Connaissance, fournit le moyen de s'affranchir à jamais des couples d'opposés et par Connaissance, il convient d'entendre la Science sacrée. En suivant ce chemin « plus étroit « que le tranchant d'un rasoir », l'aspirant peut devenir parfait ; ce n'est pas après la mort, dans un avenir problématique, c'est sur cette terre, pendant notre existence, en ce corps de chair que nous pouvons atteindre à l'état de délivrance (*mukti*).

Il y a dans le *ṛg-veda* une antique légende : *Indra* lutte contre le Serpent noir; *Indra*, c'est la pluie qui fertilise la terre. Le Serpent (le nuage, symbole de l'ignorance) empêche la pluie de tomber ; *Indra* fait alors usage de son arme redoutable ; la foudre (symbole de la connaissance) crève le nuage et la pluie se précipite sur le sol. Les sages d'autrefois ont ainsi exposé, sous une forme imagée, une idée qui, au cours des âges, prendra de plus en plus d'importance ; seule, la Connaissance peut nous libérer et l'action, *karman*, n'a pas ce privilège.

Remarquons à ce propos que le terme *karman* a, dans les *vedas*, une signification spéciale qui se maintient pendant plusieurs siècles ; *karman*, c'est l'acte rituel, liturgique que l'on

accomplit en vue d'être agréable aux dieux ; le but de l'existence est d'entrer en contact avec eux ; on ne peut y parvenir qu'en procédant au *karman*.

L'*upaniṣad* s'insurge contre ces conceptions qu'elle considère comme puériles ; elle finit par rejeter toute liturgie ; l'essentiel, pour l'homme, c'est d'acquérir la connaissance et de s'instruire dans la science sacrée.

La première question se pose donc sous la forme d'une énigme : *Qu'est Cela qu'il suffit de connaître pour connaître du même coup tout le reste?* Ce *mantra* est repris dans plusieurs *upaniṣads* ; nous arrivons à la conception de l'*ātman* et de *Brahman*. Certes, les *ṛṣis* des *vedas* ont eu parfois des intuitions surprenantes ; ils ont entrevu la solution qu'ils cherchaient ; mais c'est aux sages de l'*upaniṣad* qu'il appartenait de donner à cette pensée son plein développement. Là où la *saṃhitā* n'invoquait les dieux que pour obtenir leur bienveillante protection, l'*upaniṣad* n'hésite pas à s'attaquer aux problèmes les plus ardus ; elle analyse l'individualité humaine ; elle scrute la nature de l'univers. Sous l'apparence changeante des noms et des formes, elle découvre aussi bien dans le macrocosme que dans le microcosme, une seule et même base qui s'appelle :

— l'*ātman*, dans l'homme,

— *Brahman*, dans la manifestation.

La manifestation (c'est-à-dire le monde extérieur) est divisée à son tour en trois parties, car on peut distinguer en elle trois aspects différents :

— *l'aspect concret* : la totalité des êtres vivants, *virāṭ* ;

— *l'aspect subtil* : l'Esprit cosmique, *hiraṇyagarbha* ou *sūtrâtman* ;

— *l'aspect causal* : la manifestation à l'état virtuel, non exprimé, c'est *īçvara* qui représente l'ensemble des possibilités latentes du divin.

Selon la mythologie, Dieu (ou *Brahman*) est le *puruṣa*, l'Habitant de la cité, l'Hôte intérieur ; or, cet Hôte est essentiellement immuable ; il n'agit pas. Un jour, il sentit le regret d'être seul ; il émit le désir d'être « plusieurs » et il se manifesta. Ce premier désir, cette première pensée — considérés dans leur totalité — c'est *hiraṇyagarbha* (le germe d'or), la vie cosmique à l'état subtil [1].

1. On verra plus loin la distinction qui doit être faite entre le *nirguṇa-brahman* et le *saguṇa-brahman* ; c'est le *saguṇa-brahman* qui correspond à *Içvara* ou Dieu.

Nous voyons que l'état de non-manifestation (*īçvara*) est plus subtil encore que le précédent. Dans la langue commune, *īçvara* est l'équivalent de Dieu ; c'est la « volonté de puissance » ; se fait-elle sentir, la puissance passe à l'acte ; *īçvara* est l'aspect causal de la manifestation.

Au point de vue microcosmique, la base est, cette fois, l'*ātman*.

Il n'est pas possible de concevoir Dieu au moyen du mental individuel ; l'individualité est composée d'un corps et d'un mental, tous deux, finis et limités. Cette individualité qui apparaît sous une expression concrète, c'est le *jīva*, et le *jīva* peut, lui aussi, être considéré sous trois aspects distincts :

— *l'aspect causal* (*prājña*), c'est le *jīva* à l'état de sommeil profond (*suṣupti*) ; le corps et le mental ont, à ce moment, cessé de fonctionner ;

— *l'aspect subtil* (*taijasa*), c'est le *jīva* à l'état de rêve (*svapna*) ; le *jīva* est libéré du corps ; seule, la pensée conserve son activité ;

— *l'aspect grossier* (*vaiçvānara*), c'est le *jīva* à l'état de veille (*jāgrat*) ; ici le corps et le mental sont tous deux en action ; c'est la pleine manifestation.

Les états de veille, de rêve et de sommeil profond sont les trois phases qui marquent le déploiement ou le reploiement de la manifestation. La manifestation émane du non-manifesté et se résorbe dans le non-manifesté. Ces deux aspects (manifestation et non-manifestation) sont complémentaires l'un de l'autre ; ils ne peuvent être connus ou définis que l'un par l'autre, mais au delà de l'un et de l'autre, se trouve *turīya* (le quatrième), l'état transcendantal. De ce point de vue, la manifestation s'annule entièrement.

Pour récapituler ce qui précède, nous pouvons dresser le tableau suivant :

	au point de vue individuel	au point de vue universel
— sous l'aspect transcendantal......	l'*ātman*	*Brahman*
— sous l'aspect de la manifestation...	le *jīva*	*īçvara* (Dieu)

L'*upaniṣad* qui recherche toujours l'unité, fait la synthèse des deux termes ; elle énonce alors les formules suivantes :

— l'*ātman* est Brahman ;
— *so'ham* : Je suis Celui-là ;
— *tat tvam asi* : « Cela, tu l'es toi-même. »

Le jour où les Aryens établirent la première formule qui exprimât cette identité, ils firent la plus grande découverte de tous les temps, car cette formule comprend tous les développements ultérieurs de la philosophie et de la métaphysique ; elle contient en germe toutes les vérités que la vie spirituelle développera au cours des âges. Le grand *mantra* « *tat tvam asi* » sera mis en évidence par *Çaṃkara* (800 ans après J.-C.) qui fera reposer sur lui tout l'édifice de l'*advaita*. Pour ce dernier philosophe, seul l'Un existe ; tout le reste (la manifestation dans son intégralité) n'est qu'une surimposition illusoire. Nous aboutissons au concept de *māyā* ; le monde ne possède plus qu'une valeur secondaire ; il constitue la « réalité « empirique ». Rappelons l'exemple classique du serpent : à la tombée de la nuit, nous trouvons sur la route un morceau de corde et nous sommes victimes d'une fausse identification ; nous voyons un serpent et la corde n'existe pas. Un peu plus tard, l'illusion se dissipe ; nous voyons la corde et le serpent n'existe plus. A une autre échelle, il en va tout de même : si nous vivons en Dieu, la manifestation disparaît ; si nous vivons dans le monde, Dieu n'existe plus.

Çaṃkara a présenté l'aspect métaphysique de la question ; tout son système tend à prouver l'identité du *jīva* et de *Brahman*, de l'âme individualisée et de l'Ame universelle.

On ne peut toutefois dire que le *jīva* soit égal à Dieu ; ce n'est pas dans la manifestation que l'identité s'établit ; la parcelle ne saurait être regardée comme l'équivalent de la Totalité. Mais le substrat qui existe dans le *jīva* et dans l'univers, est partout le même ; alors, se révèle l'aspect ontologique et nous voyons le « réel du réel » : *satyasya satyam*.

La manifestation (la nature ou *māyā*) n'a qu'un degré inférieur de réalité ; c'est le substrat — nécessaire pour qu'une illusion se produise — qui est absolument réel ; il y a donc, dans la réalité empirique, un indéfinissable mélange d'existence et de non-existence.

Le *puruṣa* ou *antaryāmin* (l'Habitant de la cité, l'Ordonnateur intérieur) réside en chaque être ; il est essentiellement Un ; partout, nous pouvons le retrouver identique à lui-même ; il est omniprésent, omnipénétrant, c'est la même Ame infinie, éter-

nelle, universelle, qui anime toutes les individualités ; la manifestation tout entière baigne en ce milieu spirituel.

Ce principe universel s'appelle : l'*ātman* dans l'homme et *Brahman* dans le cosmos ; ces deux termes désignent une seule et même réalité ontologique.

L'unité de l'âme particularisée et de l'Ame universelle est le thème fondamental des *upaniṣads*.

CAUSERIE N° 92

FAITE A L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE, LE 20 FÉVRIER 1942,
PAR LE SVÂMI SIDDHESWARÂNANDA

Les *upaniṣads* (suite) :

Dans ma dernière causerie, j'ai expliqué que les *upaniṣads* reprennent inlassablement sous les formes les plus variées le thème central de la philosophie hindoue : le rapport entre l'*ātman* et *Brahman*.

Nous avons vu :

1° que l'*ātman* et *Brahman* sont respectivement le substrat que l'on découvre,

— le premier, en chaque individualité ;

— le second, dans la manifestation ;

2° qu'il existe, aussi bien dans l'individualité (microcosme) que dans la manifestation (macrocosme), trois aspects différents :

	dans l'ordre individuel	dans l'ordre universel
— l'aspect grossier....	*vaiçvā-nara*	*virāṭ*
— l'aspect subtil.....	*taijasa*	*hiraṇyagarbha*
— l'aspect causal.....	*prājña*	*īçvara*

virāṭ représente la totalité des êtres animés ;

hiraṇyagarbha, la totalité des esprits individuels; c'est le mental cosmique, la vie universelle ;

īçvara, c'est Dieu. Et Dieu comprend en lui la manifestation tout entière, c'est-à-dire les trois aspects : grossier, subtil et causal, aussi bien du point de vue individuel, que du point de vue cosmique.

Par delà ces trois degrés de manifestation et, par conséquent, par delà l'état causal (ou non manifesté), état en lequel toutes les possibilités d'être sont encloses, il y a un substrat incondi-

tionné, incompréhensible, impensable, ininférable, inexprimable ; c'est ce que nous appelons *Brahman* ;

3° que *Brahman* est le support de l'univers, comme l'*ātman* est celui de l'individualité ; entre l'un et l'autre, il y a identité absolue et nous pouvons poser l'équation :

ātman = *Brahman*.

Cette conclusion n'est toutefois valable qu'au point de vue ontologique et nous n'avons pas le droit de la formuler tant que nous demeurons sur l'un des trois plans de la manifestation, car l'*ātman* s'exprime dans l'existence en tant que *jīva* (individualité vivante) ; prétendre que « le *jīva* est Dieu » serait une absurdité ; la partie ne peut pas être l'équivalent du Tout. Au point de vue religieux, on proférerait d'ailleurs un blasphème.

Ce n'est pas chose aisée que comprendre la philosophie hindoue et en Europe, faute de connaissances suffisantes, tel l'a souvent trahie qui prétendait l'expliquer ; c'est ainsi qu'on lui a reproché de vouloir prouver l'identité de l'individu et de Dieu !

Le philosophe ne cherche que le substrat permanent, l'invariant qui reste identique à lui-même sous les aspects changeants de la manifestation ; il considère deux termes : l'individu et l'univers ; il dépouille chacun d'eux de leurs caractéristiques spécifiques et il obtient ainsi un « résidu irréductible » ; il conclut alors que le support de l'individu et du cosmos est l'Être pur : *sat*.

Qu'il soit donc bien entendu qu'en parlant d'identité, j'envisage la question au point de vue métaphysique ; sous ce biais, il est possible de dire que l'Infini existe sous toutes les apparences, dans l'individu aussi bien que dans la manifestation.

Et c'est là, je le répète, le thème essentiel du *vedânta*.

On distingue, dans la philosophie hindoue, trois courants principaux :

1° *le non-dualisme* ou *advaita* dont *Çaṃkara* s'est fait le champion ; nous étudierons ce dernier système au cours des prochaines causeries ;

2° *le monisme mitigé de Rāmānuja* ;

3° *le dualisme catégorique de Madhva*.

Nous examinerons plus tard ces deux derniers courants.

Çaṃkara est un grand philosophe qui a vécu au VIII^e siècle après J.-C. Il a construit une dialectique qui conclut à l'identité de l'*ātman* et de *Brahman* ; c'est ce système que nous appelons l'*advaita* ou « non-dualisme ». Ce n'est pas exactement le

monisme, car ce dernier mot évoque l'idée d'unité et l'idée d'unité implique nécessairement celle de pluralité ; ce système outrepasse toute notion de nombre, tout concept mental lesquels s'appuient toujours sur une opposition.

Brahman et *ātman* sont des termes rigoureusement équivalents ; on peut indistinctement employer l'un ou l'autre ; tout dépend du point de vue auquel on se place ; ce sont deux aspects d'une seule et même réalité ; et cette réalité que la pensée ne saurait atteindre, est *essentiellement positive.* Il ne faut pas s'imaginer — c'est l'erreur commune — qu'au delà de la pensée, le *vedânta* aboutisse au néant, au vide, à la vacuité ; j'expliquerai plus tard la différence que présentent à ce sujet la philosophie védântique et les écoles bouddhiques qui ont interprété la pensée du Maître. Le Bouddha a fait l'analyse du monde et celle de l'individualité humaine ; il a exposé la doctrine de l'Impermanence (*anatta*), mais il n'a pas dit si, sous le flux mouvant des apparences, il y avait ou non un substrat stable ; à cet égard, il a gardé le silence et les continuateurs de sa pensée ont interprété ce silence, chacun à sa manière, bien qu'ils aient tous édifié des systèmes nihilistes.

Çaṃkara accepte la même méthode psychologique, la même approche expérimentale, mais il rejoint la tradition orthodoxe ; il s'écarte avec soin des sentiers sans issue où s'égarèrent les écoles bouddhiques.

L'arrière-fond du *jīva*, le substrat positif de l'individualité, c'est l'*ātman.* A cet *ātman*, aucun attribut ne peut être assigné ; en irait-il autrement, l'*ātman* serait assimilé à un objet de connaissance. C'est là le grand point : l'*ātman ne devient jamais un objet de connaissance* ; quelque effort que nous fassions, nous ne réussirons jamais à placer la réalité devant nous comme un spécimen que nous aurions à analyser.

Brahman est l'arrière-fond de tout ce qui existe dans l'univers ; il en est pour *Brahman* comme pour l'*ātman* ; il ne nous est permis de saisir ou de connaître *Brahman* que si nous prenons nous-mêmes la position de *Brahman* ; à ce moment, comme le proclame l'*upaniṣad*, *le Connaisseur de Brahman devient Brahman lui-même.* Les *upaniṣads* indiquent — je ne dis pas décrivent — ce substrat par la formule :

sat	*cid*	*ānanda*
(Existence infinie)	(Connaissance ou Conscience infinie)	(Félicité infinie)

Le centre immuable de toute la manifestation est : *sac-cidānanda.*

Les sages de la période védique, les grands *ṛṣis*, avaient eu l'intuition de l'Être pur ; ce sont eux qui ont fait cette découverte ; n'ont-ils pas dit :

ekaṃ sad ; viprā bahudhā vadanti

(la Réalité est une ; les sages lui ont donné des noms différents).

Et depuis cette époque reculée jusqu'à nos jours, toute la culture hindoue repose sur cette suprême vérité. Ceux qui ont été les instruments de la révélation ont fait preuve d'un singulier esprit de tolérance : ils n'ont marqué aucune préférence pour une religion déterminée !

Si l'on ne considère que ce substrat et que l'on élimine toutes les limitations adventices (*upâdhis*), créées par le mental, on traverse la région des religions ; on s'élève jusqu'au plan métaphysique. La religion est une approche individuelle vers la réalité ontologique, mais la réalité ne peut être conditionnée par quoi que ce soit, s'agirait-il de la révélation elle-même, car la révélation, si respectable qu'elle soit, n'est toujours qu'une expression au sein de la manifestation.

La réalité supérieure (*Brahman* pour l'Inde ; Dieu pour l'Occident) est Une ; la religion fournit le moyen d'en faire directement l'expérience ; l'expérience réalisée, le fidèle redescend sur le plan empirique et, s'il veut la communiquer à d'autres personnes, il la traduira en fonction de son propre mental selon l'héritage culturel de la race à laquelle il appartient ; dès lors, la vérité sera nécessairement présentée sous un certain jour, car l'esprit humain ne saurait l'exprimer intégralement ; il n'en donne jamais qu'une interprétation personnelle, qu'une approximation individuelle et il projette sur elle un revêtement qui, d'une manière ou de l'autre, la déforme et la déguise.

Entendons-nous bien ; nous reconnaissons, nous autres Hindous, toute la valeur de la révélation et nous professons à l'égard de nos Écritures saintes un sentiment de pieuse vénération, mais nous restons ainsi sur le terrain de la religion, et les Chrétiens, les Musulmans et les Israélites peuvent, tout aussi légitimement, nous opposer leur tradition, leurs livres sacrés et leur révélation.

Il existe cependant une autre attitude : celle du philosophe ; ce dernier admet la validité de toutes les religions, mais il cherche la vérité sur un plan où la discussion ne s'élève plus.

Dans l'Inde, vous trouverez tous ces aspects, toutes ces

approches, toutes ces attitudes ; ce sont des voies différentes qui conduisent également à cet arrière-fond en lequel se concilient et se résorbent les contradictions apparentes. Voici un exemple de notre tolérance traditionnelle :

Cinq ou six siècles avant J.-C., à la suite de certains événements historiques, nous avons accueilli un grand nombre d'étrangers. Au Malabar, dans l'état de Cochin où je suis né, vint s'installer un petit groupe de ces émigrants ; ils commencèrent à élever un autel à peu de distance d'un temple consacré à la divine Mère (*Durgā*). La population s'irrita : « Pourquoi le *mahā-*« *rāja* permet-il à des *mlecchas* de profaner ce lieu sacré ? » On fit venir un astrologue ; il consulta les astres, se livra à de savants calculs et déclara : « La Mère divine est satisfaite ; elle « ne veut pas que vous détruisiez cet autel car elle m'a dit : « c'est aussi ma propre gloire que ces étrangers célèbrent dans « leur langue [1]. »

Plus tard, soit envers le bouddhisme, soit envers l'islamisme, l'Inde a manifesté le même esprit de compréhension et de synthèse. Jamais nous n'avons marqué d'hostilité à l'égard des religions qui, au cours des âges, se sont introduites sur notre sol ; jamais non plus nous n'avons fait acte de prosélytisme en faveur des vérités qui nous tenaient le plus à cœur. Et mon Maître, *Râmakrichna*, a offert au monde pour la première fois l'exemple d'un saint qui a réalisé la plus haute expérience spirituelle en pratiquant, l'une après l'autre, des religions différentes ; il a reconnu, en chacune d'elles, une démarche légitime de l'esprit vers la vérité ; cette vérité est Une ; chaque homme peut suivre l'un des chemins qui y mènent.

Ne croyez pas que ce soit là une exception ; tout au contraire, c'est un trait spécifiquement hindou ; vous retrouverez la même largeur d'idées dans les *upaniṣads* et dans la *bhagavad-gītā*. *Çrī Kṛṣṇa* dit à *Arjuna*, son disciple : « De quelque manière que « vous M'adoriez, c'est toujours à Moi que vous venez. »

Certes, nous restons encore sur le terrain religieux, mais si l'on ne cherche que la base, le support, le fondement de la vérité supérieure, nous en arrivons à ne plus considérer que l'aspect métaphysique. De ce dernier point de vue, la nature de la Réalité défie toute expression ; les mots qui s'efforcent de l'atteindre, retombent comme des flèches qui ont manqué le but.

1. C'est après la prise de Jérusalem par les Assyriens qu'un certain nombre d'Israélites vinrent s'établir dans l'Inde.

On admet généralement que la *bṛhadāraṇyakôpaniṣad* est la plus ancienne de toutes les *upaniṣads* et on fixe à 1.500 ans la date de son apparition ; la *Kenôpaniṣad*, plus récente, remonterait ainsi à 800 ans ou 600 ans avant J.-C.

Le *Kenôpaniṣad* étudie l'aspect métaphysique de *Brahman* ; *Brahman* est l'objet de la science sacrée, de la Connaissance (*jñāna*). Il faut y voir le commencement de la tradition philosophique qui, près de 1.000 ans plus tard, s'affirmera sur une base exégétique et aboutira à la dialectique çaṃkarienne. La nature du Connaisseur est indescriptible, et la vérité que l'esprit humain ne peut atteindre, se présente sous la formule : *sac-cid-ānanda*.

La *bṛhadaraṇyakôpaniṣad*, c'est le message de la forêt où le sage, parvenu au troisième stade de l'existence, se retire pour se consacrer à la méditation.

Vous pouvez consulter la traduction qu'en a donnée Sénart dans l'édition des « Belles-Lettres ».

Cette *upaniṣad* traite la question du point de vue métaphysique, alors que la plupart des autres *upaniṣads* prennent la position théologique ; elle utilise principalement la méthode inductive.

La méthode déductive repose sur un postulat, sur un dogme ; on admet en principe que *Brahman* existe et le raisonnement suit son cours. Ici, c'est de la méthode inductive, expérimentale, que s'inspire l'investigation intérieure ; on s'interdit toute hypothèse ; on s'en tient strictement à l'attitude scientifique et par ce procédé, l'*upaniṣad* parvient à édifier un système philosophique.

C'est là qu'on peut trouver le *mantra : Comment pourrait-on jamais connaître le Connaisseur ?*

Plus tard (trois siècles avant J.-C.) la *bhagavad-gītā*, notre Livre sacré, distingue à son tour en toute expérience deux éléments : le Connaisseur et le Champ de connaissance, c'est-à-dire le Spectateur et le Spectacle. Tout ce que nous voyons — autrement dit : les perceptions (le monde extérieur) et les aperceptions (le monde intérieur) — constitue le spectacle ; or, s'il est possible de voir ou de connaître le spectacle, il n'en va plus de même pour le Spectateur ; tenterait-on d'y parvenir, on serait amené à une régression sans fin ; nous ne réussirons jamais à projeter le Connaisseur dans le champ de connaissance : *Qui verrait alors ?*

Voici comment procède l'analyse : tout d'abord, ce sont mes yeux qui voient ; je fais un pas en arrière ; je prends du recul ; les yeux sont maintenant perçus par le mental.

Pour obtenir une juste perspective des choses, je fais un

autre pas en arrière : le mental traduit une prise de conscience ; or, je pose la question : « Quel est le Connaisseur de cette prise de conscience ? »

Un moment vient où il est impossible de pousser plus loin la recherche ; l'analyse donne sur l'arrière-fond. Il n'est pas permis de connaître le Connaisseur, le Spectateur, le Témoin ; jamais ce Connaisseur ne deviendra, lui-même, objet de connaissance, pas plus — comme le dit un proverbe hindou — qu'on ne peut danser sur ses épaules. C'est cette impuissance radicale qu'exprime la *Kenôpaniṣad* dans le passage suivant :

« Assurément, il conquiert l'Immortalité, celui qui l'ap-
« préhende par l'intuition en chacune et à travers chacune des
« modifications du mental. »

« C'est par l'*ātman* qu'il parvient à la Connaissance et c'est
« par la Connaissance qu'il devient immortel. »

En ce sens, on ne peut dire que l'*ātman* soit incompréhensible. L'*ātman* au contraire se manifeste en chaque modification du mental ; Dieu agit dans toutes et à travers toutes nos pensées ; *le Connaisseur, c'est lui.*

Sous ce biais, *sac-cid-ānanda* s'exprime en chacune des modifications du mental, en chacune des modifications de la nature ; c'est toujours le même Connaisseur, et ce Sujet éternel qui se retrouve sous toute expression (individuelle ou cosmique), ne saurait en aucun cas tomber dans la catégorie des objets.

En d'autres causeries, je tenterai d'esquisser devant vous une « Philosophie de la Totalité » selon la métaphysique hindoue ; je ferai l'analyse des états de veille, de rêve et de sommeil profond et j'expliquerai ce que l'on entend par *turīya* (le Quatrième), l'état transcendantal ; c'est la méthode dialectique qu'utilise le *vedânta* pour établir la continuité et l'identité du Connaisseur à travers tous les états de la manifestation. En voici toutefois un bref aperçu : nous ne saisissons jamais que des modifications ; prenons l'exemple de l'argile ; tous ces pots, toutes ces jarres, toutes ces cruches sont faites d'argile ; la réalité substantielle, c'est l'argile ; les différences que nous établissons entre ces objets, proviennent des noms (*nāma*) et des formes (*rūpa*). Mais ces noms et ces formes ne sont que de pures créations du mental ; ils sont accidentels ; la réalité est *argile sans plus*. Il en va tout de même pour la manifestation ; la réalité est *Brahman* (ou Dieu). C'est cette même vérité que nous formulons en langage métaphysique lorsque nous disons que la réalité est *sac-cid-ānanda*.

Ce sont là des démarches diverses, des approches différentes ; elles aboutissent toutes à la même réalité. Selon que nous acceptons le point de vue religieux ou le point de vue philosophique, nous employons pour la désigner, les termes d'*īçvara* ou de *sac-cid-ānanda*.

Remarquons toutefois que *sac-cid-ānanda*, en tant qu'absolu, ne peut être conditionné par quoi que ce soit, alors que le concept d'*īçvara* (Dieu) est nécessairement lié à la notion de causalité.

Nous venons d'établir que nous pouvons découvrir cette réalité en chacune des modifications de la manifestation. Quelle est donc la caractéristique de la manifestation ? D'après les commentaires que *Çaṃkara* a composés sur la *bṛhadāraṇyakôpaniṣad*, elle a la possibilité d'être placée dans le champ même de la perception ; or, il ne peut y avoir perception sans manifestation, et la perception se produit aussi bien dans l'état de veille que dans l'état de rêve. La perception est un acte psychologique par lequel l'individu saisit un aspect momentané et fragmentaire de la manifestation ; du point de vue d'*īçvara*, le Dieu créateur, la manifestation est donc tout à fait indépendante de la perception. La création, c'est-à dire la manifestation du divin, s'étend, elle, sur une période indéterminée (*kalpa* ou *yuga*) et, en la considérant de cette hauteur, il n'y a plus de différence entre l'attitude religieuse et l'attitude philosophique que le *ṛg-veda* distinguait déjà l'une de l'autre.

Si toutefois nous nous en tenons à l'aspect religieux, nous reconnaissons :

— l'Être supérieur (*puruṣa*), l'Habitant de la cité, l'étincelle, divine qui brille en chaque individualité ;

— l'Être supérieur (*īçvara*), le Législateur universel qui se cache sous chacune des apparences du monde.

Plus tard, dans les religions dualistes de l'Inde et même dans certains systèmes monistes, se dégage le concept de l'Incarnation divine (*avatāra*). L'*avatāra*, c'est la descente du divin, de l'Être supérieur, dans le champ de la manifestation ; par pure compassion, il consent à partager les souffrances des hommes et il s'efforce de les alléger. Le concept religieux d'*avatāra* ne paraît ni dans les *vedas* ni dans les *upaniṣads*.

Nous voyons bien, dans les *vedas*, s'accuser de plus en plus nettement la notion d'un dieu qui affirme sa prédominance sur tous ses rivaux ; il devient le Dieu suprême en accaparant toutes les qualités et toutes les vertus des autres dieux. C'est toujours

la notion du *puruṣa* qui se précise, jamais celle de l'*avatāra*, du dieu qui prend lui-même une forme humaine. Et ce qui est vrai pour les *vedas*, l'est également pour les *upaniṣads*.

Ce n'est qu'un peu plus tard, vers 600 ans avant J.-C., que se forme la notion d'*avatāra*. Le concept religieux du *puruṣa* et le concept métaphysique de *sac-cid-ānanda*, tels qu'ils étaient alors présentés, ne correspondent plus, ni l'un ni l'autre, aux besoins de l'époque. La grande masse ne peut suivre la méthode négative *nêti*, *nêti* (ce n'est ni ceci, ni cela) qui permettait d'accéder à *sac-cid-ānanda*. D'autre part, le *puruṣa* n'était que l'habitant de la cité individuelle, l'hôte du temple intérieur. Le *puruṣa* devient le *puruṣôttama*, le *puruṣa* universel, le Principe cosmique spirituel.

C'est l'idée de *puruṣôttama* — enrichie des conceptions métaphysiques particulières à *sac-cid-ānanda* — qui prévaut désormais, mais le *puruṣôttama* demeure encore trop lointain, trop inaccessible, trop abstrait. Le fidèle essaie de l'approcher de plus près et, ne pouvant s'élever jusqu'à lui, il le fait descendre sur terre. Il le revêt d'une forme toute semblable à la sienne. Maintenant, il le touche ; il l'entend ; il le voit ; il a enfin trouvé un objet grâce auquel son besoin d'adoration s'exprime librement.

Le concept d'*avatāra* prédomine sur les deux concepts antérieurs après les avoir tous deux incorporés. On célèbre alors les grandes Incarnations divines : *Rāma*, puis *Kṛṣṇa* ; nous verrons d'ailleurs dans la prochaine causerie, quelle place importante la *bhagavad-gītā* réserve à *Çrī Kṛṣṇa*. Le concept d'Incarnation a eu dans l'Inde un prodigieux succès, car il réunissait en lui deux concepts différents, celui de *puruṣa* et celui de *sac-cid-ānanda*. Il fournissait ainsi un aliment à la dévotion ; le fidèle pouvait participer réellement à la vie divine.

Au point de vue philosophique, nous assistons également à un effort parallèle. L'*upaniṣad* avait été particulièrement attirée par la conception de *sac-cid-ānanda* et lui avait reconnu la prééminence sur celle de *puruṣa*, mais les vérités des Écritures sacrées ne sont plus, pour l'époque, expliquées sous une forme satisfaisante. On reproche aux *vedas* de dissimuler la vérité sous une profusion de détails qui ont perdu leur valeur. On reproche également aux *upaniṣads* d'émettre des concepts parfois disparates, parfois même contradictoires, qui laissent percer le doute.

Les systèmes philosophiques.

Des courants d'idées bien définies se font jour ; le désir de voir clair s'est exercé sur plusieurs générations de penseurs ; *il donne naissance aux systèmes.*

On distingue, dans la philosophie hindoue, six grands systèmes :

— le *nyāya*,
— le *vaiceṣika*,
— la *mīmāṃsā*,
— le *sāṃkhya*,
— le *yoga*,
— le *vedânta*.

et les trois derniers sont les systèmes principaux.

Le *sāṃkhya* admet deux catégories d'existence : le *puruṣa* et la *prakṛti*, l'Esprit et la Nature (ou la Matière). Il s'en tient à cette explication dualiste, car ces deux éléments sont irréductibles l'un à l'autre. La matière forme un bloc homogène ; par contre, ce système admet une pluralité de *puruṣas*.

Cet aspect est fortement critiqué par le *vedânta* qui, lui, cherche constamment l'unité et parvient à résoudre l'antinomie en réalisant la synthèse des deux éléments.

Le *yoga* repose sur le *sāṃkhya* ; il mène à l'expérience mystique ; il défend le concept de *puruṣa*, alors que le *vedânta* reste fidèle au concept métaphysique de *sac-cid-ānanda* qu'il a repris à l'*upaniṣad*.

Les upaniṣads :

Parmi les *upaniṣads* les plus importantes, citons :

1° L'*īçôpaniṣad* qui ne comprend que quelques versets. Le premier d'entre eux revêt pour nous un caractère sacré ; le *Mahâtmā Gandhi* l'a inclus dans sa prière quotidienne :

« Tout ce qui existe en ce monde est sujet au changement ;
« enveloppe de divin chacune de tes perceptions ; c'est par ce
« renoncement que tu t'enrichiras (spirituellement) ; ne convoite
« donc pas le bien de qui que ce soit (car rien ne t'appartient). »

Tout ce que nous voyons, c'est Dieu, et Dieu sans plus ; le spectacle du monde n'est qu'une de ses innombrables expressions ; le Divin transparaît lui-même sous le voile des noms et des formes. Rien ne serait plus faux que de vouloir à tout prix

reconnaître là une expression de panthéisme ; on peut admettre, à la rigueur, que, dans les *vedas*, subsistent des traces de cultes où la critique moderne trouve matière à s'exercer ; il n'en va plus de même pour les *upaniṣads* qui, toutes, développent le point de vue métaphysique de *sac-cid-ānanda.*

Cette réalité est le support de la manifestation ; à qui sait voir, Dieu lui-même se révèle en *toute chose* et *par toute chose.*

2° La *Kenôpaniṣad :*

Cette *upaniṣad* fait l'analyse de la Conscience ; la Conscience pure (*cit*) est le substrat de la conscience relative. Elle nous indique comment nous pouvons découvrir, au tréfonds de nous-mêmes, cette Conscience supérieure :

« Cela est connu par celui qui pense qu'il ne connaît pas ;
« celui qui pense qu'il connaît, en vérité, ne connaît pas.
« Cela n'est pas compris par ceux qui prétendent le connaître,
« car ils le prennent pour un objet de connaissance, comme s'il
« s'agissait d'une chose quelconque du monde extérieur.
« Cela est compris par ceux qui savent qu'ils ne le connaissent
« pas, car ils réalisent que Cela est toujours le sujet et que
« Cela ne peut jamais devenir objet de connaissance. »

3° La *Kaṭhôpaniṣad :*

On trouve ici le secret de la mort et l'*upaniṣad* enseigne la science sacrée. Elle énonce également les principales règles de la discipline védântique et expose quelques aspects du *yoga* ; pour maîtriser le mental, il faut pratiquer l'abnégation ; sans le renoncement absolu, l'aspirant est incapable de réaliser *sac-cid-ānanda.* Cette *upaniṣad* pose le problème sous une forme dramatique :

Un riche brâhmane suit à la lettre les prescriptions védiques ; il accomplit l'acte sacrificiel, mais il conserve encore un sentiment d'avarice et, au lieu d'offrir *ce qui lui est le plus cher* — c'est en quoi consiste l'importance du sacrifice — il choisit les vaches les plus âgées, celles qui ne peuvent plus vêler ni fournir de lait.

Son fils, *Naciketas*, est, malgré son jeune âge, choqué par une telle supercherie ; il demande à son père : « Et moi, père, à « qui donc me donnez-vous ? » Le fils est le trésor le plus précieux ; c'est à lui que reviendront plus tard tous les biens de la famille ; c'est lui qui continuera le culte familial et qui, un jour, célébrera le sacrifice. Le père a compris le reproche tacite et,

cédant à un mouvement de colère, il répond : « Je vous donne à la Mort ».

Naciketas part aussitôt à la recherche de *Yama*, le roi de la Mort ; il arrive à son palais ; *Yama* est absent, car la Mort ne chôme jamais et *Naciketas* l'attend pendant trois jours et trois nuits. A son retour, *Yama* aperçoit ce jeune brâhmane et, pour s'excuser d'avoir abrité sous son toit un tel hôte, sans remplir à son égard les devoirs de l'hospitalité, il lui accorde la réalisation de trois vœux. *Naciketas* ne désire qu'une seule chose ; il veut connaître le sort de l'homme après la mort.

Yama refuse de répondre à une telle question ; il propose à *Naciketas* la richesse, la puissance, les plaisirs de la vie. *Naciketas* repousse toutes ces tentations. Et lorsque *Yama* se rend compte qu'il ne peut ébranler la résolution de ce bel enfant, il lui confère l'instruction secrète ; il lui apprend ce qu'est *Brahman* : c'est l'aspect philosophique et métaphysique de l'Être aussi bien dans l'individu que dans l'univers.

Voici deux passages extraits de cette dernière *upaniṣad :*

« Celui qui ne doit son existence qu'à lui-même, a donné aux « sens une propension défectueuse : ils ne s'ouvrent que vers le « dehors ; l'homme voit ainsi le monde extérieur et il n'aperçoit « pas le Moi intérieur. »

« Il n'y a qu'un petit nombre de sages qui, dans leur désir « de conquérir l'immortalité, regardent en eux-mêmes ; c'est « alors qu'ils peuvent contempler l'*ātman*, l'Habitant intérieur. »

. . . .

« Ici, ne brillent ni le soleil, ni la lune, ni les étoiles, ni les « éclairs, moins encore la flamme de ce foyer. Dès que *Cela* « resplendit, l'univers, du même coup, resplendit tout entier ; « c'est par sa lumière que tout ce que nous voyons est illuminé. »

4° La *praçnôpaniṣad :*

Un disciple s'entretient avec son maître spirituel et, au cours du dialogue, nous suivons le développement de hautes pensées philosophiques. Six questions y sont traitées : les trois dernières, les plus importantes, se refèrent, l'une à l'aspect psychologique de l'individualité humaine ; l'autre à la signification du *mantra* « *oṃ* » en tant qu'objet de méditation, et la troisième, à l'existence du principe métaphysique (*puruṣa*) en l'homme. Nous passons ainsi d'un aspect grossier à des aspects de plus en plus subtils de l'Être.

5° La *muṇḍakôpaniṣad :*

Il faut renoncer entièrement au monde ; c'est la condition à laquelle doit satisfaire le candidat qui veut devenir un véritable connaisseur de *Brahman.*

6° La *çvetâçvatarôpaniṣad :*

J'extrais de cette *upaniṣad* le passage ci-après :

« Tu es l'époux et Tu es l'épouse ;
« Tu es le jeune homme et Tu es la jeune fille ;
« Tu es le vieillard qui chemine en tremblant, appuyé sur « son bâton ;
« Tu es né avec mille visages qui regardent de tout côté ;
« Tu es le papillon aux ailes bleu sombre ;
« Tu es le perroquet vert aux yeux rouges ;
« Tu es la nuée du tonnerre, et les saisons, et les océans ;
« Tu es sans commencement, par delà le temps, par delà « l'espace ;
« C'est de Toi que tous les mondes ont pris naissance. »

7° La *māṇḍūkyôpaniṣad :*

Cette *upaniṣad* est, à la fois, la plus concise et la plus abstruse. Elle nous propose de méditer sur le symbole sacré *auṃ*. Les lettres *a u* et *ṃ* sont respectivement le symbole de l'état de veille, celui de l'état de rêve et celui de l'état de sommeil profond ; en méditant tour à tour sur chaque lettre, l'aspirant s'identifie avec un aspect universel de plus en plus subtil ; il passe ainsi d'un état à un autre, et remonte de l'effet à la cause. En méditant sur le silence qui se prolonge au delà de l'expression, il s'identifie enfin à *Brahman* lui-même.

Nous assistons ici au reploiement et au déploiement de toute la manifestation qui s'ouvre et se referme sous nos yeux comme un immense éventail dont la causalité constituerait l'armature ; lorsque l'éventail s'est reployé, la causalité a cessé de jouer.

8° L'*aitareyôpaniṣad :*

Cette *upaniṣad* aborde la question de la création ; elle affirme l'identité de l'âme particularisée et de l'âme universelle. Le but suprême de la vie n'est pas de connaître intellectuellement la vérité, mais de la *réaliser en soi-même.*

9° La *chāndogyôpaniṣad :*

Cette *upaniṣad* a été, comme la *bṛhadāraṇyakôpaniṣad*, traduite par Sénart.

Par la méditation, on parvient à réaliser le substrat qui existe en chaque être et en chaque chose ; il n'y a pas d'autre chemin qui mène à la libération.

10° La *bṛhadāraṇyakôpaniṣad :*

J'ai déjà parlé de cette *upaniṣad* ; elle aussi proclame l'identité du substrat individuel et du substrat universel.

Le sage *Yajña-valkya* est à la veille de se retirer dans la forêt pour consacrer ses derniers jours à la vie contemplative. Avant son départ, il donne à sa femme, *Maitreyī,* l'enseignement secret ; l'attachement que nous avons pour telle ou telle chose, l'affection ou l'amour que nous éprouvons à l'égard de telle ou telle personne, c'est toujours la traduction défectueuse d'un même élan qui conditionne toute notre vie affective ; à notre propre insu nous n'agissons dans la vie courante que *pour l'amour de l'ātman :*

« Ce n'est pas, ma chérie, pour lui-même que l'époux est aimé, « *c'est pour l'amour de l'ātman ;*

« Ce n'est pas, ma chérie, pour elle-même que l'épouse est « aimée, *c'est pour l'amour de l'ātman ;*

« Ce n'est pas, ma chérie, pour eux-mêmes que les enfants « sont aimés, *c'est pour l'amour de l'ātman.*

« Voilà pourquoi, chère *Maitreyī*, on doit réaliser l'*ātman*, « pourquoi on doit entendre parler de l'*ātman*, pourquoi on doit « réfléchir sur l'*ātman* ; pourquoi on doit méditer sur l'*ātman*.

« Et si l'on écoute, si l'on réfléchit, si l'on médite, toute cette connaissance se révélera par la réalisation du *Soi.* »

11° La *taittirīyôpaniṣad :*

Le maître enseigne à son disciple l'aspect de la Félicité (*ānanda*).

« Le jeune homme comprit que la Félicité est *Brahman* ; en « vérité, c'est de la Félicité que tous ces êtres vivants ont pris « naissance ; c'est par la Félicité que, venus à l'existence, ils « se maintiennent en vie ; c'est à la Félicité qu'après leur mort, « ils font retour. »

On y trouve également une analyse psychologique de l'individualité (*jīva*) ; l'individualité est composée de cinq gaines :

— *annamaya-koça* : la gaine de nourriture,	le corps *grossier* ;
— *prāṇamaya-koça* : la gaine d'énergie	ces trois gaines constituent le corps *subtil* ;
— *manomaya-koça* : la gaine du mental	
— *vijñānamaya-koça* : la gaine de l'intellect	
— *ānandamaya-koça* : la gaine de Félicité,	le corps *causal.*

Le maître spirituel part de l'aspect grossier que présente le *jīva* ; le disciple peut éliminer successivement les conditionnements avec lesquels il s'identifiait à tort ; il découvre ainsi des aspects plus subtils de la réalité ; il remonte vers le centre supérieur, vers l'*ātman* dont l'éclat n'est plus voilé que par la gaine transparente de l'*ānandamayakoça*.

Nous nous servirons d'ailleurs de cette analyse pour comprendre la dialectique de *Çaṃkara* ; ce procédé permet, en effet, d'écarter toutes les obstructions et de parvenir jusqu'au substrat permanent (*sat* ou *cit*).

Quel est donc le critérium de la vérité ? Il faut que la vérité réponde à trois conditions essentielles :

1° *La réalité doit ne pas pouvoir être contredite :*

On emploie souvent, l'un pour l'autre, les deux termes « réalité » et « vérité » ; il convient de faire une distinction :

— *satya*, c'est la vérité ;

— *sattā*, c'est la réalité, et la réalité est la Vérité des vérités. Expliquons-nous :

La vérité a presque toujours un aspect subjectif ; elle exprime ce que nous pensons honnêtement ; nous énonçons par là notre conviction personnelle ; nous employons pour la démontrer une logique particulière, mais on doit admettre qu'il y a d'autres perspectives, d'autres points de vue tout aussi légitimes, tout aussi respectables que les nôtres. Or, la dialectique hindoue ne voit pas une opposition irréductible entre le *oui* et le *non* qui s'appliquent à une seule et même question ; ce sont deux attitudes de l'esprit, deux aspects des choses qui ne s'excluent pas mutuellement ; la philosophie — bien loin d'accuser leurs différences — s'efforce de les concilier ; elle fait la synthèse des vérités contradictoires et parvient ainsi au Réel : *sattā*.

Le *vedânta* s'efforce ainsi de trouver la réalité à travers tous les aspects de la vérité. La gnose (*jñāna*) est au delà des discussions et ce que l'on établit par la raison supérieure ou l'intuition, on peut en faire directement l'expérience lorsqu'on outrepasse toutes les contradictions.

2° *La réalité doit être universelle :*

Dans la II^e section des commentaires que *Çaṃkara* a composés sur les *brahma-sūtras*, ce philosophe insiste tout particulièrement sur ce point : la réalité doit être valable pour tous ; c'est la vérité transposée sur le plan scientifique, la chose en soi.

Il faut la libérer de tout préjugé et de toute opinion, particulière ou collective. S'écarte-t-on de cette règle, on dévie du droit chemin et l'on s'exprime en ces termes : « C'est mon opinion, ma croyance, ma religion. » Il convient donc de faire preuve de discrimination et de distinguer *mata* (le point de vue personnel) de *tattva* (le point de vue universel).

3° *La réalité doit être évidente par elle-même :*
Elle doit briller de sa propre lumière ; elle ne peut emprunter son éclat à une source étrangère ni s'appuyer sur quoi que ce soit d'autre qu'elle-même ; s'il en était autrement, elle prêterait à la critique.

Voilà les trois conditions auxquelles la réalité doit satisfaire pour être reconnue pour telle. Or, si nous procédons à l'investigation et que nous partions en quête de *cit* (Conscience ou Connaissance pure), nous appréhenderons en nous-mêmes le substrat invariable de toute connaissance. Ici, l'analyse de l'individualité que je viens de décrire, nous sera d'un précieux secours ; elle nous permettra d'éliminer successivement les différentes gaines qui recouvrent cette Conscience. L'analyse se propose, en effet, de parvenir à la Conscience dépouillée de toute qualification et de toute détermination ; elle s'exerce sur le plan philosophique.

Nous voyons par ce qui précède que les constructeurs de systèmes se fondent sur l'*upaniṣad* ; c'est que l'*upaniṣad* a été élaborée à une époque tourmentée où l'esprit humain cherchait encore sa voie ; le drame intérieur a fait surgir les questions fondamentales : Quels sont les rapports entre le Créateur et la manifestation ? Entre le Connaisseur et le connu, le Spectateur (*dṛk*) et le spectacle (*dṛçya*) ? C'est la base de tous les problèmes, la source de tous les conflits.

A ce sujet, nous pouvons distinguer dans la philosophie hindoue quatre théories différentes de la *création* que je vais exposer succinctement :

1° *La théorie de l'émanation* (*ārambha-vāda*) *:*

L'esprit hindou n'a pu se résoudre à accepter l'explication commode : la création « ex nihilo » et a, tout d'abord, recouru à la théorie de l'émanation. *Brahman* sans second a senti, un jour, le désir de se multiplier : l'univers s'est manifesté.

Nous trouvons dans la *muṇḍakôpaniṣad* le passage suivant :
« Aussi spontanément que l'araignée émet d'elle-même, puis « absorbe de nouveau ses fils de soie — aussi spontanément que « l'herbe sort de la terre et que les poils couvrent la tête et le « corps de l'homme — tout l'univers émane de l'Être impéris- « sable. »

L'univers provient de *Brahman* aussi naturellement que les fils de soie sortent du corps de l'araignée ; à la fin d'un cycle, *Brahman* absorbe l'univers, de même que, d'après les croyances de l'époque, l'araignée réingurgite ses fils de soie. La création est, en quelque sorte, une projection du divin.

La même *upaniṣad* nous offre une autre explication théologique du même genre :

« C'est dans l'ardeur de l'austérité que *Brahman* se dilata ; « ainsi prirent successivement naissance l'un de l'autre la « nourriture (le sens de l'objectivité), le *prāṇa* (l'énergie cos- « mique), le mental (universel), la réalité (empirique), les diffé- « rents mondes et l'enchaînement sans fin des actes (la causa- « lité). »

On a essayé de donner à ce dernier aspect un fondement rationnel et plusieurs penseurs s'y sont employés; finalement, la théorie a été abandonnée.

2° *La théorie de l'évolution* (*pariṇāma-vāda*) :

Elle est supportée par le *sāṃkhya*. D'après ce système, il existe, comme nous l'avons déjà vu :

— une infinité de *puruṣas* :

— la *prakṛti* qui est une et homogène.

A l'état de repos complet, d'équilibre parfait, la Nature est indifférenciée et elle possède, à l'état latent, trois forces ; ce sont les *guṇas :*

— *tamas*, l'inertie ;

— *rajas*, l'activité ;

— *sattva*, la pureté.

Le *puruṣa* et la *prakṛti* agissent mutuellement l'un sur l'autre ; la première vibration met en branle le processus de l'évolution ; l'équilibre rompu, les *guṇas* entrent en jeu et, de l'Indifférencié, naissent alors toutes les différenciations.

Cet aspect, satisfaisant au point de vue psychologique, est, au point de vue métaphysique, fortement attaqué aussi bien par *Rāmānuja* (moniste mitigé) que par *Çaṃkara* (non dualiste).

3° *La théorie des surimpositions* (*vivartā-vāda* ou *māyā-vāda*) :

Il ne convient pas de traduire, comme on le fait si fréquemment, le terme *māyā* par illusion. *Māyā*, c'est le monde tel que nous le voyons ; c'est l'ensemble des phénomènes pris dans leur mouvante instantanéité ; on ne peut que constater l'existence de *māyā* ; il est impossible d'en fournir l'explication et de lui assigner une cause.

Le monde extérieur est un réseau de contradictions ; chaque objet est défini par son terme opposé et, si nous considérons le monde intérieur, nous y retrouvons les mêmes antinomies. Nous ne pouvons que poser des questions « comment » et « pourquoi » ; jamais il ne nous sera permis de remonter jusqu'à la source commune, la Cause première.

La manifestation, envisagée dans son intégralité (monde intérieur et monde extérieur), n'a qu'une valeur momentanée ; elle ne possède qu'un ordre de réalité inférieur ; la seule réalité, *Brahman*, nul ne peut la voir ; c'est en quoi consiste l'ignorance ; l'ignorance est, elle-même, la cause de la manifestation. Au delà de l'ignorance, *Brahman est* ; nous ne saisissons jamais que des surimpositions (*adhyāsa* ou *vivarta*).

Vous trouverez dans un ouvrage intitulé « l'Absolu selon le *vedânta* », par M. Olivier Lacombe, une étude approfondie de la question.

La réalité, fondée sur le concept de *sac-cid-ānanda,* a trois aspects :

— l'aspect ontologique (*pāramârthika*) ;
— l'aspect empirique (*vyāvahārika*) ;
— l'aspect illusoire (*prātibhāsika*).

Invoquons encore l'exemple du serpent et de la corde ; si, dans l'obscurité naissante, nous croyons voir un serpent là où n'existe qu'un simple morceau de corde, c'est que, sur un substrat réel : la corde, nous projetons une surimposition illusoire : le serpent. Ce serpent est une création de notre mental ; il n'en a pas moins, pour nous-mêmes et dans le moment présent, une *réalité illusoire*.

Pareillement, lorsque nous rêvons, nous ne doutons jamais de la réalité de nos songes ; cette réalité ne nous apparaît comme « illusoire » que lorsque, le rêve ayant pris fin, nous examinons ce rêve *du point de vue de la veille*.

La réalité empirique est celle que nous accordons à la manifestation quand nous sommes à l'état de veille.

Çaṃkara établit que, si l'on examine les choses du point de vue ontologique (*pāramârthika*), l'aspect de la réalité empirique devient, lui aussi, illusoire ; c'est ce dernier aspect que traduit le terme *māyā*. Où donc est la vérité ? Nous ne pouvons la découvrir que dans la réalité ontologique, jamais dans l'existence empirique. Ces questions mériteraient un plus ample développement : nous ne manquerons pas de les approfondir.

4° *La théorie de non-création (ajāta-vāda) :*

Cette théorie bouleverse toutes les notions habituellement reçues ; elle renverse ce que nous considérions comme reposant sur les bases les plus solides ; elle s'attaque au concept de causalité. D'après elle, il n'y a pas de création.

La *māṇḍūkyôpaniṣad* qui donne cette explication, d'un caractère ésotérique, n'était autrefois enseignée qu'aux candidats capables de la comprendre correctement, car elle fait litière de tous les préjugés de quelque ordre qu'ils soient. Il fallait remplir des conditions très sévères pour accéder à l'enseignement supérieur.

M. V. Subramaṇya Iyer, qui, lorsque je résidais dans la ville de Mysore, m'a enseigné la philosophie du *vedânta*, est venu en Europe, à différentes reprises, et il a eu le privilège de s'entretenir de ces problèmes avec Jeans, Eddington et Max Planck. Ces savants réputés ont été frappés d'apprendre que l'Inde, à une époque aussi reculée, était déjà parvenue à élaborer une théorie de l'indéterminisme.

Bien entendu, nous ne sommes plus sur le terrain de la religion ; le débat a lieu sur le plan métaphysique.

Cette théorie a été exposée par le *guru* du *guru* de *Çaṃkara*, le célèbre *Gauḍapāda*. *Çaṃkara*, contemporain de Charlemagne, n'a pas connu personnellement *Gauḍapāda*, mais il a composé des commentaires sur les commentaires (*kārikās*) que *Gauḍapāda* avait faits lui-même sur les quelques versets dont se compose la *māṇḍūkyôpaniṣad*.

La théorie de l'*ajāta-vāda* peut se résumer ainsi : notre recherche de la cause est vaine : l'Un n'a jamais cessé d'être Un ; c'est l'ignorance cosmique (*māyā*) qui nous fait voir la multiplicité, et la multiplicité, selon l'expression de *Çaṃkara*, n'a pas plus de réalité que l'eau du mirage au milieu du désert.

CAUSERIE N° 93

FAITE A L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE, LE 27 FÉVRIER 1942,
PAR LE SVÂMI SIDDHESWARÂNANDA

La place de la *bhagavad-gītā* dans la pensée hindoue :

La période épique s'étend environ sur trois siècles, de 600 à 300 ans avant J.-C., et succède à la période oupanichadique. Alors se dessinent dans la pensée hindoue deux courants distincts : l'un, orthodoxe ; l'autre, hétérodoxe.

Le courant orthodoxe, c'est la tradition du brâhmanisme ; le courant hétérodoxe, c'est la tradition du bouddhisme et du jaïnisme.

Les hymnes védiques s'adressaient à l'Être suprême ; ils reflétaient l'ardent désir de connaître la Vérité qui inspirait les grands *ṛṣis*. Les *upaniṣads* ont continué la tradition védique ; elles ont poursuivi la même investigation en lui donnant de nouveaux développements, mais elles ne sont pas parvenues à condenser leur pensée en un corps de doctrine.

Les *vedas* avaient principalement célébré la dévotion à l'égard des divinités et mis en relief l'importance de l'acte sacrificiel au moyen duquel l'homme pouvait entrer en relation avec elles. Les sages de l'*upaniṣad* se sont interrogés sur la signification de ces rites, de ces cultes et de cette liturgie ; ils se sont préoccupés des conflits intérieurs ; rien n'est resté à l'abri de leur recherche ; leur critique s'est étendue à tout ; désormais, les problèmes qui ont toujours hanté l'esprit humain, sont nettement formulés ; pour les résoudre, ces sages se tournent vers l'aspect abstrait ; ils prennent leur appui sur la Connaissance qui, seule, a le pouvoir de libérer, mais la pensée reste encore confuse et présente bien souvent des disparates et des contradictions.

Certes, nous trouvons dans les *upaniṣads* des idées d'une singulière profondeur ; on y fait preuve d'une liberté peu com-

mune, parfois même d'une incroyable audace. Ces sages ont entrevu par éclairs la solution des principales questions ; ils n'ont pas su exploiter leur découverte. C'est qu'en composant les *upaniṣads*, ils n'ont eu pour but que de consigner leur expérience personnelle ; ils ne se sont pas souciés de faire œuvre philosophique ni d'ériger un système cohérent. L'esprit de révolte qui les animait contre toutes les formes de la dévotion, n'est pas encore apaisé ; il continue à souffler ; le Bouddha reprend bientôt le travail inachevé.

On considère généralement que le Seigneur Bouddha a été un novateur, mais si nous suivons le cours de la pensée hindoue, nous ne manquerons pas de voir en lui le continuateur des sages de l'*upaniṣad* ; il fut même l'un d'entre eux, car il s'est élevé contre les croyances et les rites de l'époque à laquelle il a vécu. Si le mouvement qu'il a créé, est considéré comme « hétérodoxe », c'est que le Bouddha s'est refusé à reconnaître la valeur de la tradition ; dans ses derniers moments, il a dit à ses disciples : « Ce n'est pas un dogme que je vous lègue, mais la capacité « de trouver la vérité en elle-même et par elle-même. »

Nous arrivons à un moment où la multitude réclame un nouvel aspect du divin ; la pensée abstraite ne pouvait répondre à ce désir ; même parmi l'élite intellectuelle qui était capable de comprendre cette philosophie, beaucoup ne s'en contentaient plus. La grande majorité des hommes a, de tout temps, senti la nécessité de se relier à une tradition et de contempler un idéal concret envers qui la dévotion puisse s'exercer.

Les concepts de l'*ātman* et de *Brahman*, si familiers à l'*upaniṣad*, étaient inaccessibles à la masse ; il se produit une réaction en sens inverse ; on éprouve un irrésistible besoin ; on veut entendre, voir, toucher un Idéal ; l'Être suprême est trop lointain ; on le fait descendre sur terre ; il prend forme humaine ; il *se fait chair* et, dorénavant, la dévotion et l'abnégation des fidèles trouvent le moyen de se manifester librement.

C'est pour fournir un aliment à cette aspiration profonde qu'apparaît pour la première fois dans notre littérature le concept de l'Incarnation divine (*avatāra*) sous les figures de *Rāma* et de *Kṛṣṇa*.

La *bhagavad-gītā* est un des chapitres du *mahābhārata* ; les deux mots de ce titre signifient : le *Chant* du *Bienheureux*, et ce poème nous apporte l'enseignement, l'Évangile de *Çrī-Kṛṣṇa*. La doctrine philosophique, éparse dans les *upaniṣads*, est systématisée ; et la notion d'Incarnation qui réunit en elle l'idéal

religieux et de hauts concepts métaphysiques, va jouer, tant dans notre littérature que dans notre religion, un rôle prépondérant.

J'ai déjà brièvement expliqué[1] comment a pris naissance ce nouveau courant de pensée ; je présenterai aujourd'hui quelques aspects de la *bhagavad-gītā* :

Ce poème a été composé 300 ans environ avant J.-C., mais les événements historiques auxquels il se rapporte, doivent se situer à une époque plus reculée ; la grande guerre que décrit la *bhagavad-gītā* a eu lieu à une date que la critique moderne fixe à 1.000 ans avant J.-C.

Il existait alors, dans le Nord de l'Inde, de nombreux États autonomes, et, dans l'un de ces derniers, deux partis puissants s'opposèrent l'un à l'autre :

— celui des *Kauravas* (les descendants de *Kuru*) ;
— celui des *Pāṇḍavas* (les descendants de *Pāṇḍu*).

Le chef des *Kauravas* s'appelait *Duryodhana* ; celui des *Pāṇḍavas*, avait reçu le surnom de « *Dharma-rāja* » et était l'aîné de cinq frères parmi lesquels on doit mentionner *Arjuna*, le héros du poème. Entre ces deux partis s'élèvent d'incessantes querelles ; la guerre est proche ; *Duryodhana* et *Arjuna* implorent, chacun de son côté, la protection de *Çrī Kṛṣṇa*. *Çrī Kṛṣṇa* qui est lui-même le roi d'un État voisin, exauce la prière de ses deux fidèles ; aux *Kauravas*, il apporte le renfort de ses troupes, à *Arjuna*, il prête une aide plus précieuse encore ; il vient en personne conduire son char de combat. Les deux armées sont face à face, rangées en bataille sur le *Kurukṣetra* (le champ des *Kurus*), situé près de Delhi ; c'est un lieu que nous tenons toujours pour sacré.

Le parti des *Kauravas* représente les forces du mal ; celui d'*Arjuna*, les forces du bien. Au moment où la lutte va s'engager, *Arjuna* reconnaît dans les rangs adverses de proches parents qui lui sont chers ; son courage l'abandonne ; il laisse tomber ses armes et s'écrie : « Je me refuse à participer à cette « guerre. Que ferais-je du pouvoir ? S'il me faut, pour conserver « mon royaume, verser le sang de ma propre famille, je préfère « devenir moine et aller mendier ma nourriture de porte en « porte ; je ne prendrai pas part à la lutte en invoquant — en « manière d'excuse — le prétexte que ceux que je dois massa- « crer, sont les oppresseurs de mon peuple. » Voilà l'arrière-fond, le décor historique du poème.

1. Voir Causerie, n° 91.

Arjuna est désemparé ; il est la proie de l'illusion, mais *Çrī Kṛṣṇa* a entendu ce discours ; il se tourne vers son disciple et *lui donne le conseil de combattre.* La guerre est généralement considérée comme une calamité et il peut sembler étrange qu'en cette occasion, le Seigneur presse *Arjuna* de se jeter dans la mêlée ; comment devons-nous comprendre ce message ? C'est le thème que développe la *bhagavad-gītā* et, au long des dix-huit chapitres dont elle se compose, elle nous présente un résumé complet de toute la philosophie du *vedânta* ; en toute circonstance, nous pouvons consulter cet ouvrage ; nous y trouverons des conseils pratiques pour notre conduite personnelle.

Chaque individu doit remplir des obligations de deux genres :

— les unes, envers lui-même ,

— les autres, envers la société dont il fait partie.

Si nous savons entendre correctement les exhortations de *Çrī Kṛṣṇa*, nons éviterons de tomber dans l'èrreur habituelle ; nous ne généraliserons pas les instructions du Seigneur. Ce message ne recommande pas à tous les hommes de faire la guerre ; il s'agit d'indications particulières qui ne concernent qu'*Arjuna*. Ce dernier doit avant tout comprendre quel est son propre devoir ; ce n'est qu'en l'accomplissant qu'il pourra continuer à progresser au point de vue spirituel.

Au terme de l'évolution, l'ego se dissout ; il s'annihile dans la compréhension de la Totalité (*sarva*). Or, si nous faisons face avec courage aux devoirs de la vie quotidienne, nous avons la possibilité de réduire peu à peu toute tension intérieure ; tant que subsiste en nous la moindre résistance de l'ego, il nous est impossible soit de connaître Dieu, si nous suivons le chemin de la dévotion, soit de nous fondre en *Brahman*, si nous prenons celui de la connaissance. L'erreur vient toujours de ce que l'individu se regarde comme l'agent (*kartā*) ; il dit : « J'ai fait telle « ou telle chose. » C'est l'ego, plongé dans l'ignorance, qui s'exprime ainsi ; en réalité Dieu agit lui-même à travers les êtres et les choses.

Commençons donc par étudier la nature de l'ego : l'ego (l'individualité vivante que nous appelons « *jīva* ») n'est qu'un aspect de la manifestation ; dès que nous entrons dans la manifestation, nous tombons sous la domination de la Nature (*prakṛti*). Ici, se présentent les deux catégories d'existence reconnues par le *sāṃkhya*, système qui, nous l'avons déjà vu, est antérieur au *vedânta*, et ces deux catégories reçoivent les dénominations suivantes :

— l'une : le *puruṣa*, l'Être supérieur, le principe spirituel.
— l'autre : la *prakṛti*, la Nature primordiale, la matière homogène.

Lorsque la *prakṛti* est dans un état d'équilibre parfait, elle est indifférenciée ; il n'y a pas trace de manifestation. Au contact du *puruṣa*, la matière s'anime ; l'action de Dieu opère dans la Nature ; c'est alors que, d'après le *sāṃkhya*, se produit la première vibration.

Je dois, à ce sujet, faire une remarque ; pour le moment, j'explique un texte et je me réserve de critiquer plus tard cette position philosophique.

Il y a maintenant en *prakṛti* une rupture d'équilibre ; la Nature se manifeste ; la matière cosmique entre en mouvement. La *prakṛti* possède, en effet, trois attributs (*guṇas*) :
— le *tamas* ou l'inertie ;
— le *rajas* ou l'activité ;
— le *sattva* ou la pureté.

L'inertie tend-elle à diminuer, l'énergie s'affirme avec intensité ; lorsque l'énergie s'affaiblit, la Nature se purifie ; au contact du *puruṣa*, elle devient sattvique. La fonction du *puruṣa* est de galvaniser la matière, mais dès que cette dernière atteint un degré suffisant de pureté, elle se désintègre d'elle-même.

L'ego, c'est-à-dire notre individualité, n'est — je le répète — qu'un aspect de la manifestation ; il fait, lui aussi, partie de la Nature cosmique. Et de même que nous avons reconnu trois attributs pour le cosmos, il existe pour l'ego trois états de manifestation : inertie, énergie, pureté, selon que tel ou tel *guṇa* prédomine en lui.

Nous ne considérons pour l'instant que l'aspect subtil de l'ego, mais si nous envisagions l'aspect grossier, là encore nous distinguerions ces trois mêmes attributs.

Lorsque le mental est inerte, il ne répond pas aux excitations du dehors ; il ne lui est pas possible d'évoluer. L'ego s'exprime, tout d'abord, en tant qu'énergie (*rajas*) ; cette première expression se traduit par ces deux mots : « Je suis. »

Je tiens, pour éviter toute confusion, à renouveler ce que je vous ai déjà dit ; en expliquant des textes, je dois prendre une attitude objective ; ce n'est pas ma propre pensée que j'expose ici. Je me réserve de critiquer ultérieurement la position philosophique du *sāṃkhya*.

Au point de vue subtil ou mental, les forces d'attraction (*rāga*) ou de répulsion (*dveṣa*) forment le caractère de chaque individu,

et, selon le *sāṃkhya*, l'individu est un *nœud de tendances*; l'attraction et la répulsion s'exercent comme des forces qui gravitent autour d'une prise de conscience individuelle; ce qui distingue mon caractère de celui d'un autre, c'est précisément le sens de l'ego, le sentiment du moi, que nous appelons « *asmitā* ».

Toutes nos pensées, tous nos désirs, toutes nos inclinations tendent vers un seul but : apaiser l'appétit de vivre, étancher la soif d'existence (*abhiniveça*).

La vie spirituelle ne peut se développer en nous que dans la mesure où s'affaiblit le sens de l'ego. Si, au contraire, la résistance s'accentue, le sentiment du moi se renforce ; nous nous éloignons de la vérité.

Nous voyons par ce qui précède que la « réalisation » est conditionnée par les rapports que nous établissons avec la Totalité. La vie spirituelle a donc pour but d'éliminer la tension de l'ego qui se révèle par des résistances. Il ne nous est pas possible d'y parvenir tout d'un coup et de nous en débarrasser comme d'un fardeau gênant que l'on jetterait à terre ; nous ne pouvons que progresser pas à pas, en utilisant tous les incidents de la vie quotidienne et en faisant face aux obligations et aux devoirs qui nous incombent. Aussi *Çrī Kṛṣṇa* exhorte-t-il *Arjuna* en ces termes : « Ton devoir est de protéger tes sujets ; tu ne peux « l'éluder ; oppose-toi au mal ; reprends tes armes et comporte- « toi sur le champ de bataille comme un valeureux guerrier. »

Cet enseignement ne va pas à l'encontre de la Vie spirituelle.

Dans une autre *gītā*, intitulée l'*Uddhava-gītā*, laquelle fait partie d'un poème épique, le *bhāgavata-purāṇa*, *Çrī Kṛṣṇa* donne à *Uddhava*, son disciple, des conseils tout différents : « Tu es un « ascète et tu dois agir comme tel ; pratique l'*ahiṃsā* (la non- « violence, la non-résistance) ; retire-toi en un lieu solitaire et « livre-toi à la contemplation. »

Les prescriptions qui s'adressent à *Arjuna* et à *Uddhava*, ne sont pas identiques, car les deux disciples ont, chacun, un devoir particulier à remplir ; si *Uddhava* est un ascète et s'il doit s'adonner à la méditation, *Arjuna*, né dans la caste des guerriers, est un roi, un protecteur du peuple ; il doit combattre.

Le caractère et la situation sociale déterminent le devoir de chaque individu, mais les préceptes qui s'appliquent à *Arjuna*, peuvent être mis en pratique par tous les hommes qui se trouvent dans la vie devant un problème du même genre. En toute conjoncture, nous devons nous efforcer d'intégrer l'ego à la Totalité ; *c'est la première réalisation du divin*, et nous n'y arri-

verons qu'en purifiant l'ego au moyen d'une discipline spirituelle : *il faut devenir conscient du Soi qui réside au cœur de toutes choses.* Celui qui réalise l'Être supérieur, s'aperçoit alors que son propre *ātman* est l'*ātman* de tous les êtres, et ce « Moi », indéfiniment élargi, devient le centre et le pivot de l'univers.

L'adaptation avec le monde extérieur exige qu'auparavant nous procédions au dedans de nous-mêmes à une autre adaptation ; c'est en nous que nous devons tout d'abord faire régner l'harmonie. Voilà l'enseignement principal de la *bhagavad-gītā* ; nous apprenons comment nous pouvons faire la synthèse des différents éléments de notre mental.

Certains psychologues modernes ont attiré notre attention sur un point ; nous portons en nous diverses individualités et le mental est bien souvent déchiré par les luttes qui s'élèvent entre elles. Commençons par unifier ces tendances opposées ; nous n'y réussirons qu'en fortifiant notre aspiration vers la vie spirituelle. Pour ce travail, nous ne devons compter que sur nous-mêmes ; l'*ātman* peut être aussi bien notre ami que notre ennemi. Toutes les forces qui aideront à notre régénération, sont en nous ; elles attendent que nous leur fassions signe.

Wordsworth a employé une expression similaire : « Tant que « l'homme n'a pu, par ses propres efforts, se surpasser, il reste « tel qu'il était : un pauvre hère ! » Et dans nos Écritures sacrées, nous retrouverons la même pensée : « L'homme doit s'élever « par lui-même et ne pas travailler à sa propre déchéance, car il « peut être pour lui son meilleur ami aussi bien que son pire « ennemi. » *bhagavad-gītā*, VI/5.

Nous possédons tous la faculté d'accéder à un niveau plus élevé. Que devons-nous faire pour qu'il en soit ainsi ?

La *bhagavad-gītā* répond : « Aiguisez votre *buddhi.* » La *buddhi*, c'est l'intelligence, la raison supérieure, l'intuition prise dans son sens étymologique ; il ne s'agit pas de l'intellect ou de la raison discursive. La fonction de la *buddhi* est de discriminer la vérité de l'erreur.

En 1939, j'ai visité, à La Haye, l'humble mansarde où Spinoza a vécu de longues années ; le plafond est si bas que les visiteurs ne peuvent se tenir debout qu'en baissant la tête ; ce n'est pas sans émotion que j'ai lu l'inscription que ce philosophe a tracée sur le mur de sa propre main :

onkunde doet dwalden
(l'ignorance est la cause de l'erreur).

Çrī Kṛṣṇa proclame la même vérité : « On doit purifier la « *buddhi*, car l'erreur provient toujours d'une mauvaise appli- « cation de l'intelligence. »

Il nous est demandé de fournir un grand effort ; il nous faudra sans cesse faire acte de discrimination, mais un moment viendra où la *buddhi*, comme une sentinelle vigilante, restera toujours sur le qui-vive ; c'est avec le témoin qui demeure constamment en arrière de notre individualité que nous devons nous identifier.

Au premier chapitre de la *bhagavad-gītā*, si *Arjuna* laisse tomber ses armes, c'est qu'il est victime de l'égarement ; la *buddhi* s'est obscurcie en lui ; à la fin du poème, au XVIII^e^ chapitre, *Arjuna* s'écrie : « O Seigneur, j'ai recouvré mon intelligence, et « maintenant je comprends. » Dans l'intervalle, *Çrī Kṛṣṇa* lui a prodigué ses avertissements et expliqué toute la philosophie ; il lui a dévoilé tous les secrets spirituels ; il lui est apparu en personne, Lui, le Seigneur ; tout a été inutile ; *Arjuna* devait lui-même dissiper son erreur avant de se résoudre au combat.

La *buddhi*, c'est l'étincelle divine qui illumine de son éclat toute la Vie spirituelle ; la laissons-nous se voiler, nous tombons dans l'ignorance ; nous commettons des erreurs.

Pour purifier la *buddhi*, il existe une méthode : la pratique du *yoga*.

Le *yoga* :

Si nous considérons la plupart des langues indo-européennes, nous retrouvons le même radical dans les termes : *yoga*, jugum, joug, yoke, etc... Le mot « *yoga* » signifie l'union ; c'est le moment où l'individu s'unit à l'Être suprême.

Il y a plusieurs définitions du *yoga* ; nous allons les passer en revue :

1° Voici celle qu'en donne *Patañjali*, le plus grand psychologue de l'Inde, qui a vécu trois siècles avant J.-C. : *Le yoga est la suppression totale de toutes les modifications* (*vṛttis*) *de la pensée.*

Ce n'est pas une explication philosophique, c'est une constatation d'ordre psychologique. Dès que la plus petite vague s'élève dans le mental, la multiplicité apparaît. Par la concentration, on arrive à suspendre tous les mouvements de la pensée ; il ne s'agit ni d'atrophier l'esprit, ni de sombrer dans le sommeil profond. On provoque l'arrêt complet de toute mentation.

Faire le vide de l'esprit n'est pas chose aisée ! En admettant

qu'on y parvienne, l'appétit de vivre est si fort, si vivace, que l'individualité n'accepte pas d'être annihilée ; l'arrêt de la pensée est l'équivalent du silence, de la mort, et l'on ne se résout pas à mourir à soi-même ; lorsque nous touchons au but, un sursaut se produit ; l'ego reprend ses droits. Tant que la soif d'existence se fait sentir en nous, il nous faut renoncer à goûter la suprême Félicité.

Ne vous imaginez pas que ce soit théorie pure. Si, un jour, vous visitez l'Inde, vous rencontrerez certainement quelques *yogins* qui sont capables de faire le vide en leur mental ; mon maître, *Çrī Râmakrichna*, a réalisé cette prouesse comme il en a réalisé bien d'autres ; on demeure en cet état pendant plusieurs heures, pendant plusieurs jours, parfois même pendant plusieurs mois ; le corps est complètement inerte, inanimé ; il présente la rigidité d'un bloc de pierre ; pas un souffle, pas un battement de cœur [1].

Cet arrêt total de la pensée, ce vide absolu de l'esprit, *Patañjali* l'appelle le *yoga*, l'Union.

2° Le *saṃkhya* et la *bhagavad-gītā* fournissent une définition différente : *le yoga est la réalisation de l'homogénéité.*

Tant que l'on perçoit la plus légère distinction, l'Union ne peut être consommée ; en l'Union parfaite, il n'y a qu'égalité, identité, homogénéité. Au chapitre VI, la *bhagavad-gītā* dit :

20. — « Quand la pensée s'arrête, suspendue par la pratique
« du *yoga* ;
« Quand, voyant l'*ātman* (universel) par l'*ātman* (individuel),
« le Sage goûte la satisfaction en son propre Moi ;
21. — « Quand il connaît cette Félicité infinie qui, inacces-
« sible aux sens, ne saurait être éprouvée que par la *buddhi* ;
« Quand, fermement établi dans l'*ātman*, il ne peut plus
« s'écarter de la vérité ;
22. — « Quand, après s'être élevé jusqu'à cet état, il pense
« qu'il ne saurait y avoir pour lui de gain supérieur à celui-là ;

1. L'expérience spirituelle de ce *yoga* à laquelle on donne le nom de *nirvikalpa-samādhi*, est extrêmement difficile à réaliser ; le lecteur pourra d'ailleurs s'en rendre compte en lisant la « *Vie de Râmakrichna* » par R. Rolland, mais certains *yogins*, sans le consommer réellement, n'en ont pas moins la faculté d'en reproduire tout au moins les *symptômes extérieurs* ; c'est à des cas de ce genre que se réfèrent les observations du professeur Marcault et du docteur Thérèse Brosse ; des *yogins* leur ont prouvé qu'ils étaient capables d'arrêter à volonté tous les battements du cœur. Assurément, on ne saurait prétendre que ces *yogins* aient procédé à la purification de toutes les *vṛttis* de leur mental, tandis que cette purification est chose accomplie chez ceux qui entrent véritablement en *samādhi*.

« Quand, établi en l'*ātman*, il n'est même plus troublé par la « souffrance la plus vive :

23. — « Quand le contact est définitivement rompu avec la « souffrance, c'est ce qu'on appelle le *yoga* ;

« Sache-le, mais il faut que le *yoga* soit pratiqué avec une « résolution indomptable, avec une volonté qui ne se laisse « jamais fléchir. »

Le Moi dont il est question, c'est l'*ātman*, et le *yoga*, tel qu'il est décrit, est la cessation de tout rapport avec la douleur.

On est fondé à se demander quelle est, au point de vue philosophique, la valeur de la première définition ; reconnaissons toutefois — en dehors de toute théorie et de toute construction intellectuelle — que par ce procédé expérimental, on peut contempler l'aspect du non-manifesté, complémentaire de la manifestation ; à ce titre, l'expérience offre un intérêt capital, et nous devons la prendre en considération.

La deuxième définition permet de dominer la souffrance et de connaître Dieu. Il ne s'agit pas, comme pour les bouddhistes, de parvenir à un état purement négatif où la souffrance n'est plus ; on s'efforce ici d'atteindre un but positif, d'accéder à un ordre supérieur de réalité.

3° Voici la troisième définition : *On réalise l'Union parfaite en développant constamment en soi l'habileté professionnelle, en augmentant sans cesse l'efficacité de tous nos actes* (*yogaḥ karmaṣu kauṣalam*).

Ce sont là les trois plus importantes définitions.

Nous allons étudier maintenant les quatre méthodes utilisées pour consommer l'union :

— le *jñāna-yoga*, la voie de la connaissance ;
— le *bhakti-yoga*, celle de la dévotion ;
— le *karma-yoga*, celle de l'action ;
— le *rāja-yoga*, le roi des *yogas*, la voie royale : celle de la méditation.

Nous étudierons brièvement les caractéristiques des trois premiers *yogas*, car le *rāja-yoga* fait partie de tous les autres *yogas ; on ne saurait se dispenser de méditer* ; cette pratique est obligatoire pour tout aspirant, quelle que soit la méthode choisie.

Le yoga de la connaissance : c'est la voie philosophique.

En Orient, nous admettons qu'il est possible de rechercher la vérité sans accepter le concept de Dieu ; sans doute, cette atti-

tude n'est pas à la portée de la multitude ; cependant des êtres exceptionnels, le Bouddha par exemple, qui avaient procédé à la purification complète de leur intelligence, ont suivi exclusivement la voie du *jñāna*. Ils ont rejeté tous les rites, tous les cultes, toutes les formes extérieures de la dévotion, mais ils ont compris la nécessité de se soumettre à une rigoureuse discipline pour relâcher d'abord et pour abolir enfin la tension de l'ego.

Libre à nous, si nous nous astreignons à cette discipline, de pratiquer le *yoga* de la Connaissance tout en conservant notre croyance en Dieu. Prenons toutefois l'exemple de *Totā-purī* qui a été le maître spirituel de *Râmakrichna* ; cet ascète ne partageait pas cette croyance ; il ne ressentait aucun élan d'ordre affectif ; il n'était attiré que par l'aspect abstrait de la vérité ; il n'en a pas moins atteint les plus hautes réalisations spirituelles ; vous trouverez dans la *Vie de Râmakrichna*, par Romain Rolland, le portrait littéraire de cet étrange personnage. On fait par cette méthode l'expérience du Vide, du Silence, sinon celle de la Totalité.

Concluons : la voie du *jñāna*, celle de la pure philosophie. permet de réaliser un idéal abstrait ; il est, en tout cas, indispensable de se soumettre à une discipline sévère qui porte sur quatre points :

1° Pour distinguer le Réel de l'irréel, le Spectateur du spectacle, le Connaisseur du champ (*kṣetra-jña*) du champ lui-même (*kṣetra*), on utilise la méthode inductive, et l'analyse s'appliquera nécessairement à l'intégralité de l'expérience ; on finit ainsi par isoler le centre permanent des limitations adventices auxquelles il était associé. Le Réel existe toujours ; il ne peut être contredit en aucun des modes du temps, puisqu'il est transcendantal. Afin de contempler le Réel, nous devons à tout moment écarter l'irréel et faire preuve de discrimination (*viveka*).

L'ignorance a ainsi deux aspects :

— au point de vue philosophique, on l'appelle l'erreur ;

— au point de vue moral, le péché (*pāpa*).

Pour la première fois, la notion du péché s'introduit dans notre littérature, mais non pas sous la forme du péché originel. Tout au contraire, notre véritable nature est, pour nous Hindous, essentiellement pure ; l'homme ne commet un péché que s'il se livre en connaissance de cause à une mauvaise action. Or, que nous prescrit-on ? Il faut, pour s'affranchir de l'erreur, avoir

sans cesse recours à la *buddhi*. Là où le *bhakta* fait l'abandon de tout son être aux pieds d'un Maître, le *jñānin* conserve son indépendance : il sait qu'il ne doit compter que sur ses propres efforts pour trouver la vérité ; le Maître ne joue ici que le rôle de guide spirituel.

Au dernier chapitre, la *bhagavad-gītā* donne un remarquable exemple de cette dernière attitude :

« Je viens Moi-même de te dévoiler le Mystère des mystères ;
« tu sais en quoi consiste la sagesse ; réfléchis mûrement sur
« mon enseignement et agis ensuite comme il te plaira. »

Le véritable *jñānin* doit, tant qu'il n'a pas compris, exercer son droit de critique et ne tenir pour vrai que ce qu'il a compris.

Aussi longtemps que notre expérience sera réduite à l'aspect du manifesté et que nous demeurerons les prisonniers du monde sensible, il nous sera interdit de connaître la vérité. Selon la *bhagavad-gītā*, l'expérience empirique a lieu quand le sujet et l'objet entrent en contact ; à tout instant, les excitations du dehors assaillent le sujet et font naître en lui des sensations. Toute expérience affecte donc une forme de contact ; c'est ainsi que l'ego s'exprime ; il tend, en effet, à écarter ce qui lui est désagréable : la douleur ; il recherche par contre ce qui lui est agréable : le plaisir. Tant que nous continuerons à pratiquer cette dichotomie, n'espérons pas découvrir la vérité qui, elle, outrepasse le plaisir et la souffrance — ces oppositions qui délimitent toute expérience. Si l'ego demeure *en état d'alerte*, le visage de la vérité ne se dévoile pas.

C'est en nous adonnant à la méditation d'une façon assidue et en contractant l'habitude de nous retirer en nous-mêmes que nous relâcherons progressivement notre tension intérieure.

2° Nous avons à renoncer à tous les plaisirs de quelque genre qu'ils soient ; c'est ce renoncement absolu que l'on appelle « *tyāga* ».

Les *vedas* enjoignaient de célébrer le culte et d'accomplir l'acte sacrificiel en vue d'obtenir après la mort une place au paradis ; la *bhagavad-gītā* ne craint pas de s'attaquer à cette croyance :

« Ils ne peuvent acquérir une conviction fermement assise,
« ceux qui restent attachés aux plaisirs et à la puissance. Leur
« esprit est égaré par ces discours fleuris que leur tiennent les
« ignorants. Tout enflammés par les déclarations védiques, ces
« derniers professent que le but de l'existence humaine est

« d'accéder à un séjour céleste ; pour eux qui restent pleins de « désirs, c'est le terme au delà duquel il ne faut rien espérer « de mieux ; ils prétendent que la naissance est la conséquence « d'actes antérieurs, et ils prescrivent des rites particuliers pour « obtenir ces plaisirs et cette puissance. » (Chap. II/42 à 44.)

Sachons résister à l'attrait de ces « discours fleuris », de ces promesses fallacieuses ; renonçons à toutes les joies, à tous les plaisirs, à ceux de la terre comme à ceux du paradis ; la recherche d'un plaisir quelconque traduit toujours un désir de jouissance et l'ego continue à se manifester ; pour aboutir à l'extinction de l'ego, il est indispensable de *renoncer à tout.*

3° Nous devons développer et cultiver en nous six vertus principales que j'exposerai en détail en traitant de l'éthique selon le *vedànta* ; en voici l'énumération :

— *çama*, le calme du corps, la domination qui s'exerce sur les organes ;
— *dama*, le calme du mental, la maîtrise de l'esprit ;
— *uparati*, la capacité de s'abstraire du milieu environnant ;
— *titikṣā*, l'endurance morale ;
— *çraddhā*, la foi éclairée, c'est l'adhésion de tout l'être à la vérité telle qu'elle est enseignée par le maître spirituel ;
— *samādhāna*, la faculté de se concentrer sur la vérité et de chasser du mental toute vaine curiosité intellectuelle ou philosophique.

4° Il est nécessaire d'entretenir en soi une soif ardente, un désir intense de connaître la vérité et de se libérer de l'ignorance ; cet élan vers la délivrance s'appelle « *mumukṣutva* ».

Voilà les qualifications qui sont requises pour que l'aspirant, au cours de son existence ici-bas, fasse l'expérience du Divin. Inutile d'y prétendre tant que nous ne remplirons pas strictement toutes ces conditions.

Le *jñāna*, ainsi défini, s'oppose à l'attitude que prenaient les *vedas*. D'après les Écritures, l'évolution de l'homme pouvait se poursuivre :

— au point de vue mythologique	par la voie des ancêtres ou par la voie des dieux,
— au point de vue théologique	en acceptant la révélation, la transmigration et en accomplissant les rites imposés.

Le *jñānin* considère que la véritable réalisation est celle qui peut s'effectuer au cours de l'existence ; pour y parvenir, on doit se soumettre à des règles morales rigoureuses ; tout le reste : dogme, rites, croyance, culte, etc., est négligeable. C'est l'attitude philosophique pure. Je citerai à titre d'illustration le verset suivant :

« La pratique antérieure du *yoga* le pousse à son insu ; il
« tente, une fois encore, d'acquérir la connaissance du *yoga* et,
« de ce seul fait, il s'élève au-dessus de la révélation. »

bhagavad-gītā, VI/44.

Et cette réalisation, la *bhagavad-gīta* la décrit en ces termes :

55. — « Quand un homme a extirpé de son mental tous les
« désirs et qu'il ne trouve sa satisfaction que dans le Soi et par
« le Soi, on dit que c'est un sage à l'intelligence affermie.

56. — « Celui qui reste insensible aux coups du sort — qui
« n'aspire plus aux plaisirs sensoriels — qui s'est affranchi de
« l'émotion, de la peur et de la colère, celui-là est un ascète à
« l'intelligence affermie.

57. — « Celui qui a rompu tout attachement — qui n'est ni
« flatté par les bienfaits ni blessé par les mauvais traitements —
« celui-là possède une intelligence fermement établie.

58. — « Et quand, aussi aisément qu'une tortue rentre ses
« membres en elle-même, il peut, lui, retirer tous ses sens de
« leurs objets, son intelligence est désormais fermement établie.

59. — « Pour l'homme qui pratique la continence, les objets
« s'évanouissent, mais leur saveur subsiste encore ; cette saveur,
« à son tour, s'efface en celui qui a vu le Suprême.

60. — « Les sens turbulents, ô fils de *Kuntī*, emportent dans
« leur course impétueuse jusqu'au mental de l'aspirant avisé
« qui s'efforce de devenir parfait.

61. — « L'homme doué de persévérance, après les avoir tous
« domptés, s'assied pour méditer ; il fixe toutes ses pensées sur
« Moi comme sur le But suprême. Il possède une sagesse ferme-
« ment établie, celui qui est le maître de ses sens.

62. — « En celui qui réfléchit sur les objets, un attachement
« se forme pour ces objets ; de l'attachement naît le désir, et du
« désir, la colère.

63. — « De la colère vient l'égarement, et de l'égarement, la
« perte de la mémoire ; la perte de la mémoire entraîne la défail-
« lance de la raison. Et l'homme, privé de raison, court à sa
« ruine.

64. — « Mais celui qui sait se dominer, se meut parmi les « objets avec des sens tenus en bride. Libéré de toute attraction « et de toute répulsion, il atteint la sérénité.

65. — « En cette sérénité, toutes les souffrances prennent « fin, car là où le mental est pacifié, l'intellect se concentre « inébranlablement sur le Soi.

66. — « L'homme au mental instable ne connaît pas le Soi ; « il est incapable de méditer. Sans méditation, comment pré- « tendre à la sérénité ? Et sans sérénité, comment prétendre à la « félicité ?

67. — « Car le mental qui suit les sens dans leur vagabon- « dage, emporte avec lui la faculté de discrimination, comme le « vent chasse au loin une barque sur les eaux.

68. — « Par conséquent, guerrier aux bras redoutables, il « est un sage à l'intelligence affermie, celui dont les sens sont « complètement isolés de leurs objets.

69. — « En ce qui est nuit profonde pour tous les êtres, « l'homme, maître de lui, reste éveillé ; et ce que tous les êtres « prennent pour la veille, est tenu pour nuit profonde par le « sage dont l'œil intérieur s'est ouvert !

70. — « L'océan absorbe, sans en être affecté, les eaux qui, « de tout côté, viennent se jeter en lui ; le *muni* en qui tous « les désirs se perdent, atteint la sérénité, mais il doit y renon- « cer, celui qui désire encore le désir.

71. — « Ce sage qui se comporte sans passion — qui a « renoncé à tous les désirs — qui s'est affranchi de la conscience « du moi et du sens d'accaparement — celui-là seul atteint la « sérénité.

72. — « Voilà, ô fils de *Parthā*, ce qu'est « vivre en « *Brahman* ». En accédant à cet état, nul ne sera plus victime « de l'égarement. Et le sage qui y parvient, fût-ce à sa der- « nière heure, devient un avec *Brahman !* (II/55-72.)

Le *jñānin* voit l'univers entier en son Ame et son Ame dans le monde entier.

• *Bhakti-yoga :*

Le véritable dévot (*bhakta*) ne ressent aucun intérêt pour les concepts abstraits ; il a besoin d'un Idéal concret ; il pourra lui rendre un culte d'autant plus fervent que l'Idéal se rapprochera davantage de lui. La *bhagavad-gītā* réserve à la dévotion une place de choix. Dieu est descendu au milieu de nous ; il a pris

forme humaine et s'est incarné en la personne de *Çrī Kṛṣṇa* afin d'être plus près du cœur de ses fidèles.

Une règle détermine l'apparition des Incarnations divines :

« Chaque fois que la Loi morale (*dharma*) s'affaiblit, ô *Bhā-*
« *rata* et que le mal tend à triompher, c'est alors que Je Me
« manifeste. Pour protéger le juste, pour détruire l'injuste, pour
« rétablir la Loi morale, Je prends naissance d'âge en âge. »

(IV/7, 8.)

Voilà ce que déclare *Çrī Kṛṣṇa*, mais prenons garde au sens des mots ; le pronom « *Je* » dont il se sert, ne s'applique pas au personnage dont il assume la forme dans le moment présent ; c'est l'Être suprême qui s'exprime ainsi ; c'est le *puruṣôttama* qui s'est incarné plusieurs fois dans le passé et qui s'incarnera dans l'avenir aussi souvent qu'il le faudra pour ramener sur le droit chemin l'humanité égarée. Si, en effet, nous adoptons l'attitude du dévot, l'Incarnation divine représente pour nous la Réalité suprême. Dès lors, il ne convient plus de se demander si tel ou tel fait est historique ou non. En Europe, certains auteurs sont allés jusqu'à se demander si Jésus avait réellement existé ; un doute de ce genre ne pourrait s'élever dans l'Inde. Nous croyons fermement en Jésus-Christ, car nous n'envisageons pas les choses sous le même biais. Voici comment nous raisonnons : de grands mystiques, tels que saint Jean de la Croix, sainte Thérèse d'Avila, ont eu la vision du Seigneur ; ces visions sont pour nous le gage de la vérité ; nous n'allons pas chercher plus loin.

A l'égard de *Çrī Kṛṣṇa*, notre attitude est la même. Certes, son existence peut, au point de vue historique, paraître problématique ; toutefois en certains passages des *vedas*, on parle de lui comme d'un héros ; la *chāndogyôpaniṣad*, dont la date remonte à 1.500 ans avant J.-C., cite son nom comme celui d'un sage ; la mythologie s'est emparée de ce personnage et a créé autour de lui d'innombrables légendes. Une autre raison explique le développement prodigieux qu'a pris dans l'Inde le culte de *Kṛṣṇa* ; après la mort du Bouddha, celui qui s'était attaqué à toutes les expressions de la religion, a été considéré lui-même comme une Incarnation divine. L'esprit de synthèse a joué encore une fois et, réagissant contre ce nouveau courant, il a opposé *Çrī Kṛṣṇa* au Seigneur Bouddha.

Le *bhakta* n'admet qu'un ordre de vérité : l'expérience mystique ; il s'en tient à ce seul critère ; il suffit qu'un être religieux

ait eu la vision de telle ou telle forme divine pour que le véritable dévot tienne cette forme pour réelle ; c'est l'attitude du croyant.

Par la voie de la dévotion, on peut procéder à la purification de l'ego ; le but est atteint, mais il faut admettre que le *jñāna-yoga* mène exactement au même point. Au XII^e^ chapitre, 5^e^ verset, la *bhagavad-gītā* dit :

« Mais ils doivent prendre plus de peine encore, ceux dont la
« pensée tend vers le non-manifesté, car un tel but, il n'est pas
« aisé d'y parvenir tant que la conscience reste liée au corps. »

Or, j'ai rencontré en France de nombreuses personnes qui m'ont avoué que la dévotion leur inspirait un sentiment de révolte ; elles ne voyaient qu'un seul chemin à suivre : celui de la Connaissance ; elles ne parlaient qu'avec dédain de celui de la dévotion qui, à leur avis, était réservé aux faibles d'esprit. Pour s'engager sur le sentier de la Connaissance, on doit avoir coupé tout attachement avec le corps ; *c'est une condition que bien peu remplissent* ; il n'y a qu'un très petit nombre d'élus qui soient capables de devenir de purs *jñānins*.

La voie de la dévotion au contraire s'ouvre largement ; elle est à la portée de tous. Chacun de nous est un centre d'affectivité, de sensibilité ; tant que ce centre n'a pas été entièrement purifié, comment un homme parviendrait-il à relâcher, puis à annihiler toute tension intérieure, toute résistance de l'ego ? Pratiquement, ce n'est que par la voie de la *bhakti* qu'un tel résultat peut être obtenu. Si l'on se consacre à un Dieu suprême, on arrive peu à peu à l'entier dépouillement de l'ego, au complet abandon de soi, à la parfaite abnégation.

C'est dans la *bhagavad-gītā* que nous voyons se préciser pour la première fois une nouvelle doctrine celle de « *çaraṇāgati* », qui conseille au *bhakta* de *prendre son refuge en Dieu*. Cette doctrine va connaître dans l'Inde un immense succès ; elle sera reprise plus tard, au XII^e^ siècle, par *Rāmānuja*, l'adversaire de *Çaṃkara*, qui en fera la clé de voûte de son système.

Il convient de définir la position prise respectivement par le *jñāna-yoga* et par le *bhakti-yoga* sur une importante question, celle de l'effort individuel et du libre arbitre.

Le *jñāna-yoga*, nous l'avons vu, met en valeur l'effort individuel : le libre arbitre s'exerce ici à plein.

Le *bhakti-yoga* commence par prendre une position presque identique ; le dévot doit accepter la tradition, le culte, les rites,

etc..., et on lui demande, par surcroît, de faire un effort pour s'élever jusqu'à son Idéal, mais insensiblement l'Idéal se fait de moins en moins exigeant ; en fin de compte, qu'attend-il de nous ? *Çrī Kṛṣṇa* nous l'apprend :

« Fixe ton esprit sur Moi seul ; applique ton intelligence sur « Moi seul ; désormais, n'en doute pas, c'est en Moi que tu « vivras.

« Si tu es incapable de te concentrer sur Moi, essaie, ô « *Dhanaṃjaya*, d'arriver jusqu'à Moi par la pratique assidue de « la méditation.

« Si tu n'y parviens encore pas, efforce-toi d'agir sans cesse « pour l'amour de Moi ; par là, tu accéderas à la perfection.

« Est-ce trop te demander ? Alors prends ton refuge en Moi ; « éprouve à mon égard une ardente dévotion et, l'esprit maî- « trisé, dépose à mes pieds le fruit de tous tes actes. »

(XII/8-11.)

Nous voyons ainsi que dans la mesure où le Seigneur fait preuve d'indulgence envers son fidèle, la notion de responsabilité et de libre arbitre s'atténue. Nous n'en restons pas là ; *Çrī Kṛṣña* va plus loin :

« Enchaîné, ô fils de *Kuntī*, par ton propre *karman* — consé- « quence de ta nature — ce que, dans ton égarement, tu te « refuses à accomplir, un jour viendra où tu l'accompliras mal- « gré toi.

« Car le Seigneur, ô *Arjuna*, réside dans le cœur de tous « les êtres ; par son irrésistible *māyā*, il fait se mouvoir toutes « les créatures comme si chacune d'elles n'était qu'un rouage « d'une grande machine. » (XVIII/60-61.)

Ici, il n'y a place pour aucun effort ; c'est la théorie du déterminisme qu'expose *Çrī Kṛṣṇa* ; le dévot finit par comprendre qu'il est poussé par des forces irrésistibles et que tous ses efforts sont vains ; il n'a plus qu'un seul recours : *s'en remettre, pieds et poings liés, à la Volonté divine.*

C'est ce que le Seigneur explique d'ailleurs un peu plus loin à *Arjuna* :

« Renonce à tout ce qui est « *dharma* » (c'est-à-dire à tout ce « qui relie l'individu à la vie sociale, morale et spirituelle — à « toute notion de responsabilité) ; prends ton refuge en Moi et « Je te libérerai de tous tes péchés ; cesse donc de te lamenter. »

(XVIII/66.)

Lorsque le fidèle avoue son impuissance, la grâce intervient ;

si le Seigneur peut, d'un souffle, renverser l'injuste, l'oppresseur, l'être démoniaque, il est désarmé à l'égard de la créature qui vient l'implorer ; il étend sur elle sa main secourable ; *à ce moment, le dévot qui avait tout perdu s'aperçoit qu'il a tout gagné.*

Voici le dernier mot de la *bhagavad-gītā*, le « credo » de l'Évangile hindou :

« Là où réside *Kṛṣṇa*, le Seigneur du *yoga* — là aussi se « trouvent et la fortune et la victoire et la prospérité ; c'est en « Toi que nous croyons ! » (XVIII/78)

Ces conseils renferment pour nous une grande leçon. L'abnégation à l'égard de notre Idéal nous offre le moyen le plus facile de réduire les résistances de l'ego et d'écarter les obstructions qui nous empêchent de contempler la Face du Seigneur. En un élan suprême, le *bhakta* renonce à tous ses devoirs, à toutes ses obligations, à sa propre volonté ; il s'en décharge devant son Idéal ; il prend en lui son suprême refuge : *se réfugier en Dieu, c'est à quoi nous mène le bhakti-yoga.*

Le karma-yoga : le yoga des œuvres :

Quelle que soit notre voie, celle du *jñānin* ou celle du *bhakta*, nous ne pouvons — du fait même que nous vivons — nous dispenser d'agir ; nous sommes contraints à pratiquer concurremment le *karma-yoga*. Comme l'a dit le *Svâmi Vivekânanda* : le *jñāna-yoga*, le *bhakti-yoga*, le *karma-yoga* sont respectivement pour l'homme spirituel, ce que sont, pour l'oiseau, les deux ailes et la queue ; la queue permet à l'oiseau de se diriger dans son vol ; c'est exactement le rôle que joue, pour l'homme, le *karma-yoga*.

Ce *yoga* utilise la volonté de puissance, l'énergie qui est latente en nous ; nous devons utiliser et purifier cette volonté qui, dans la vie quotidienne, est l'expression de l'ego et, tout à la fois, adopter au cours de l'action une attitude particulière : la plupart du temps, chaque fois que nous effectuons un travail quelconque, nous ne manquons pas de nous écrier : « C'est moi qui agis ; c'est moi qui fais ; c'est moi qui éprouve », etc... ; voilà le point sur lequel notre attaque doit être dirigée ; il est indispensable de réduire cette tendance, de trancher ce nœud de l'ego. Pour y parvenir, renonçons au résultat de l'action, au fruit de l'œuvre ; c'est au Seigneur que nous en ferons l'hommage.

Nous retrouvons ici la doctrine du sacrifice (*yajña*), mais il ne s'agit plus seulement des sacrifices rituels, liturgiques que toute religion impose à ses fidèles : nous devons célébrer en nous en toute circonstance « *le saint sacrifice de la bhagavad-gītā* ».

A toute heure de notre existence, nous pouvons immoler une victime sur l'autel sacrificiel ; cette victime, c'est notre propre ego. Tant que notre corps est en vie, nous accomplissons des actes : nous mangeons, nous dormons, nous marchons, etc... ; enveloppons de divin chacun de nos actes, chacune de nos pensées, chacune de nos perceptions. Nous nous unirons ainsi à la Totalité. Tout acte, si insignifiant, si vulgaire qu'il soit, devient un moyen de nous rapprocher de Dieu, si nous consentons à sacrifier en nous le sentiment du moi.

Ce sacrifice exige que nous abandonnions tout droit sur le résultat de nos actions ; la purification de l'ego une fois terminée, la réalité que voilait l'ignorance, se révélera à nous dans tout son éclat. Il est possible, par cette voie, d'accéder au *samādhi* (c'est l'état supraconscient) et, après l'expérience, de revenir sur le plan empirique ; à ce moment, le sage possède la véritable connaissance, car il établit un rapport entre la *manifestation* et la *non-manifestation*.

La *gītā* nous dit :

« Celui qui voit l'*inaction* dans l'*action* et, tout ensemble,
« l'*action* dans l'*inaction*, celui-là est un sage entre tous les
« hommes ; c'est un parfait *yogin* ; pour lui, tout est accompli. »

(IV/18.)

Le temps me manque pour développer cette idée comme elle le mériterait ; je ne manquerai pas d'y revenir à l'occasion.

Nous venons d'étudier les trois grandes voies de la Vie spirituelle telles que la *bhagavad-gītā* les décrit. Ces voies ne doivent pas être considérées comme distinctes ; en réalité, elles se croisent bien souvent et finissent par se confondre.

Chaque être a ses caractéristiques particulières et présente une note dominante : chez l'un, c'est l'intellect ; chez l'autre, l'énergie ; chez un troisième, l'affectivité. Il est donc possible qu'un homme ressente, au début de son effort, un appel pour tel ou tel sentier ; ce n'est que la première phase de la vie spirituelle.

Nous possédons tous ces trois facultés et, en admettant que l'une ou l'autre se manifeste davantage en telle ou telle indivi-

dualité, il ne s'agit en somme que d'une différence de degré. Si nous ne cultivions qu'une seule de ces facultés et que nous négligions de porter notre attention sur les autres, une réaction ne tarderait pas à se produire ; au lieu de procéder à la purification complète de notre nature, nous aurions tout simplement *déplacé en nous-mêmes le sens du moi* ; en agissant de la sorte, nous ne nous acheminerons certes pas vers la Connaissance suprême.

Ce n'est donc ni de l'éclectisme, ni du syncrétisme si la *bhagavad-gītā* nous recommande d'opérer la synthèse harmonieuse de tous les *yogas*.

« Cet état qui est atteint par le *sāṃkhya*, l'est tout aussi bien
« par le *yogin* ; celui-là sait voir qui comprend que *sāṃkhya* et
« *yoga* ne font qu'un. » (V/5.)

« Par la méditation, certains parviennent à contempler en
« eux-mêmes l'*ātman* (universel) par l'*ātman* (individuel) mais
« d'autres arrivent au même résultat soit par le *sāṃkhya*, soit
« par le *karma-yoga*. » (XIII/24.)

Pour la compréhension des textes cités, ajoutons que « *sāṃkhya* » est, dans la terminologie de la *bhagavad-gītā*, l'équivalent de *jñāna* ou de *jñānin*.

La *bhagavad-gītā* nous convie à réaliser cet équilibre supérieur, cette harmonie spirituelle : *la synthèse de tous les yogas*. Ce qu'elle tend à enseigner, c'est le *yoga* intégral qui permet à l'homme de devenir parfait.

Voici la description de l'homme parfait, du sage à l'Intelligence affermie :

« Quand ton intelligence (*buddhi*) — que des opinions con-
« traires entraînent encore de-ci de-là — sera devenue stable et
« se fixera inébranlablement sur l'*ātman*, c'est alors que tu réa-
« liseras le Suprême. » (II/53.)

C'est le modèle que nous devons nous efforcer d'imiter. Nous pratiquerons ainsi, à la fois, les *yogas* de la Connaissance, de la Dévotion, de l'Œuvre et de la Méditation ; ces méthodes, suivies parallèlement, offrent le moyen le plus efficace et le plus rapide de purifier l'ego, car ces différents chemins convergent vers un même point ; ils mènent à une seule et même Réalité d'où toute différenciation est exclue.

CAUSERIE N° 94

FAITE A L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE, LE 13 MARS 1942,
PAR LE SVAMI SIDDHESWARÂNANDA

La perception selon le sāṃkhya :

Je vais vous entretenir aujourd'hui d'un des aspects du système *sāṃkhya*.

Le *sāṃkhya* est un des six grands systèmes de notre philosophie ; il est antérieur au *vedânta*, et ce n'est que dans ce dernier système que la pensée hindoue trouve son plein épanouissement.

Je ne peux aborder l'étude des problèmes métaphysiques selon le *vedânta* sans donner un aperçu du système *sāṃkhya*. Le *vedânta* a adopté, en effet, certains points de vue du *sāṃkhya* et nous verrons plus tard comment, d'après le *vedânta*, la perception se produit.

Pour comprendre l'explication qu'en fournit le *sāṃkhya*, il est indispensable de posséder quelques données élémentaires sur la cosmologie qui en constitue la base.

Le *sāṃkhya* fait tout d'abord une distinction entre deux catégories fondamentales de l'Existence :

— le *puruṣa* : l'Être suprême, éternel, conscient, mais inactif;

— la *prakṛti* : la Nature ou la Matière primordiale, indifférenciée, homogène, inanimée et inconsciente.

Il y a une infinité de *puruṣas* ; par contre la Nature est Une ; elle ne forme qu'un bloc. Le *puruṣa* est lumineux et ne doit son éclat à aucune source étrangère. Pour les systèmes dualistes qui font partie du *vedânta*, le *puruṣa* est Dieu. Selon le *sāṃkhya*, le *puruṣa* ne peut agir lui-même ni faire agir directement qui que ce soit ; c'est le « *moteur immobile* », mais il entre en contact avec la *prakṛti* et l'imprègne de sa propre lumière ; aussitôt, les trois *guṇas* (ou qualités) qui demeuraient dans la matière à l'état latent, entrent en activité ; la manifestation se déploie ; une

vague fait naître une autre vague et le mouvement s'étend de proche en proche.

Voici comment on définit les trois *guṇas :*

— *sattva* : c'est la matière qui atteint son plus haut degré de pureté; c'est la substance intelligente, la « prime essence » ;

— *rajas* : c'est la substance sous forme d'énergie, le « dynamisme passionnel » ;

— *tamas* : c'est la substance à l'état d'inertie absolue ; il y a arrêt de toute vibration ; la matière atteint son point extrême de condensation ; elle s'immobilise complètement dans une « roideur obscure ».

En entrant en contact avec la Matière primordiale, le *puruṣa* l'anime et la vivifie ; il provoque, sans en être affecté lui-même, des modifications au sein de la substance amorphe et ces modifications, à leur tour, suscitent d'autres modifications ; le branle une fois donné se communique indéfiniment. Le professeur *Râdhâkrishnan* qui, en qualité d'Hindou, a été le premier à enseigner à l'université d'Oxford, voit beaucoup de similarité entre le système *sāṃkhya* et celui d'Empédocle ; le *sāṃkhya* arrive, lui aussi, à la conception d'un « perpétuel devenir » ; il parle également du « flux mouvant des choses ». Sous l'action indirecte du *puruṣa*, la première manifestation surgit de l'état de non-manifestation ; la roue de la création se met à tourner et, à chaque révolution, apparaissent de nouvelles productions qui ne diffèrent des précédentes que selon le *guṇa* prédominant.

Le premier-né, c'est *mahat* (intelligence ou *buddhi*) ; il ne s'agit pas de l'intelligence individuelle ; il faut entendre l'Intelligence cosmique. Les systèmes dualistes qu'ont élaborés *Rāmānuja* et *Madhva*, tendent à établir l'immanence de Dieu ; tous deux mettent très largement à contribution la philosophie *sāṃkhya* ; ils transposent dans leurs propre système les éléments fournis par ce dernier ; la *buddhi* cosmique devient ainsi l'Intelligence divine.

Lorsque cette Intelligence s'exerce, l'*ahaṃkāra*, le sens du moi, générateur d'individuation, survient ; c'est alors que Dieu se manifeste en tant que Personne douée de tous les pouvoirs. L'*ahaṃkāra* est ici un facteur cosmique qu'on ne doit pas confondre, à l'échelle individuelle, avec la fonction psychologique. Il précipite l'action des trois *guṇas* et successivement, prennent naissance les uns des autres :

— le *manas* (le mental) ;

— les cinq éléments subtils, les *tanmātras*, les cinq substances

invisibles du son, de l'odeur, de la couleur, de la saveur et de la tangibilité ;

— les cinq sens de connaissance, sous leur forme grossière, correspondant respectivement à chacun des *mahā-bhūtas* [1], c'est-à-dire : l'ouïe, l'odorat, la vue, le goût et le toucher ;

— les cinq organes d'action : l'organe de la voix, les organes d'appréhension, de locomotion, de génération et d'excrétion ;

— les cinq éléments grossiers qui correspondent, chacun à chacun, aux cinq sens grossiers : l'éther, l'air, le feu, l'eau et la terre.

Toutes ces manifestations sont dues à l'action du « *rajas* » ; les éléments grossiers sont maintenant constitués.

Voici une excellente explication du phénomène de la création que j'emprunte à M. Olivier Lacombe (« L'Absolu selon le *vedânta* ») :

« Les grands éléments n'entrent pas tels quels dans la composition des réalités individuelles, mais subissent d'abord une sorte de brassage appelé « *quintipartition* » (*pañcikaraṇa*). Chacun d'eux est divisé par le Créateur en deux parties et l'une de ces moitiés, en quatre parties. Chacun de ces quarts est ensuite mélangé avec la moitié intacte de chacun des quatre autres éléments, en sorte que chaque élément se compose désormais ainsi : 1/2 élément pur + 1/8 de chacun des quatre autres éléments. Et ce sont ces éléments composites qui servent à la constitution des choses individuelles. La proportion dominante de l'élément primitif sauvegarde son authenticité, mais l'adjonction de parcelles des autres éléments *rend compte de la participation de toute chose à toute chose* et explique certaines anomalies de la perception. »

Le *sāṃkhya* a joué un très grand rôle dans toute notre philosophie et les systèmes qui lui sont postérieurs, lui ont fait des emprunts plus ou moins importants, lorsqu'ils ont voulu, pour leur compte, décrire le processus de la création. Nous n'irons pas plus loin dans cette voie, car nous avons aujourd'hui un but déterminé : l'étude de la perception selon le *sāṃkhya*.

De la cosmologie que je viens de vous exposer, nous nous en tiendrons à l'aspect subtil. Au point de vue individuel, c'est l'organe interne (*antaḥkaraṇa*) que nous devons étudier. Cet organe est constitué par trois facteurs :

— le *manas* (le mental) ;

1. Les *mahā-bhūtas*, formés par les *tanmātras*, sont les éléments grossiers tels que nous les percevons.

— l'*ahaṃkāra* (le sens de l'ego, le sentiment du moi) ;
— la *buddhi* (l'intellect ou l'entendement).

Cet organe est subtil et, selon le *sāṃkhya*, la perception s'effectue à l'aide de cet instrument comme nous allons l'exposer.

Les systèmes hindous, d'après le professeur *Sinha*, offrent une différence avec la plupart des systèmes européens modernes : les premiers reconnaissent, pour la plupart, la primauté du *sujet*, alors que les deuxièmes, sous l'influence des méthodes scientifiques, tendent à accorder la prééminence à l'*objet*. Dans l'Inde, l'existence d'un objet est toujours considérée par rapport à un sujet dont les réactions rejaillissent sur l'objet. En poussant les choses à l'extrême, nous aboutissons à l'idéalisme subjectif que, postérieurement au Bouddha et en s'inspirant de son enseignement, ont soutenu certains systèmes philosophiques ainsi que quelques écoles de pensée védântique. Le *vedânta* s'est élevé contre une telle conception et il a établi le « *droit de l'objet* » ; il a prouvé la nécessité d'adopter une attitude objective et de placer le *sujet* et l'*objet* sur le même plan. Le professeur *Sinha* observe sur ce point la plus grande impartialité, mais il pense que l'attitude hindoue, dans son ensemble, est justifiée. On n'a pas encore expliqué d'une manière satisfaisante comment une vibration corticale devient une pensée ; *le mystère reste entier*.

Quand nous étudierons le problème de la causalité d'après le *vedânta*, nous nous demanderons comment une vibration peut en un point quelconque de son trajet, depuis l'excitation initiale jusqu'à l'impression produite en l'un des centres nerveux du cerveau, donner naissance à une pensée. A quel moment de ce processus, cette transformation a-t-elle lieu? Que l'on donne ici la primauté au sujet ou à l'objet, la difficulté subsiste également et, dans les deux cas, il est tout aussi malaisé de répondre à la question.

La philosophie hindoue explique la perception en s'en tenant au sujet, car pour elle, *c'est le sujet qui projette son mental sur l'objet*. Ce n'est pas l'objet qui fait irruption dans le mental et y imprime sa marque, c'est le mental du sujet qui, comme une trompe d'éléphant, va au-devant de l'objet ; il le flaire, le palpe, l'enveloppe, s'empare de lui, épouse sa forme et produit ainsi la sensation.

Nous allons considérer les principales définitions de la perception telles qu'elles ont été présentées par les philosophes du système *sāṃkhya* :

1° Pour *Kapila*, père de la philosophie *sāṃkhya*, qui a vécu six siècles avant J.-C., la perception est une cognition qui prend la forme d'un objet et qui est liée à cet objet ;

2° Pour *Vijñānabhikṣu*, qui a commenté *Kapila*, « la perception est une *fonction psychique* » ; c'est une *vṛtti* (une modification, une vague) de la *buddhi* qui procède vers l'objet, qui est modifiée par l'objet et qui en emprunte la forme. Il donne l'exemple suivant : la flamme s'élève d'un foyer ardent et vient lécher des bûches encore intactes ; le feu se communique à elles et en assume la forme.

Les vagues de pensée (*vṛttis*) passent par les organes des sens ; elles s'échappent par les orifices sensoriels et s'en vont vers l'objet. La proximité des objets est la condition « sine qua non » de la perception ; il est impossible qu'une perception ait lieu, sans qu'il y ait contact entre l'objet et l'organe sensoriel ; l'organe doit rester en rapport direct avec l'objet afin que s'effectue cette prise de connaissance.

Pourquoi admettre ce contact ? Parce que la *buddhi*, considérée au point de vue individuel, est tamasique ; livrée à elle-même, elle est inerte ; tant que ce contact fait défaut, elle demeure engourdie comme dans le cas du sommeil profond ; l'Intelligence est alors obscurcie ; pour qu'elle mérite son nom (*buddhi* signifie l'Éveillée), il faut que le Prince charmant, l'objet, vienne toucher la main de la « Belle au bois dormant » ; le voisinage de l'objet vainc son inertie ; les mauvais charmes sont rompus ; l'intellect recommence à fonctionner. La *buddhi* reste plongée dans sa léthargie si un contact ne s'établit pas entre l'organe sensoriel et l'objet. Pour arracher la *buddhi* à sa torpeur, le mental et l'organe sensoriel unissent leurs efforts ; ils lui apportent un message de l'extérieur ; l'excitation réveille la *buddhi* ; l'obstruction est écartée ; la lumière luit ; la perception se produit. La *buddhi*, à ce moment, rejette son vêtement tamasique et révèle sa véritable nature, toute pure, toute lumineuse, toute sattvique.

Aussi longtemps que la *buddhi* est engourdie, la « prime essence » se cache sous le voile de l'ignorance : il n'y a pas de perception. Pour que la buddhi s'*éveille* et que le mental s'illumine, il est indispensable qu'un objet extra-mental soit présent.

3° Un autre grand écrivain *Īçvarakṛṣna*, qui a composé les *sāṃkhyakārikās*, fournit une autre définition : « La perception « est la cognition *déterminée* d'un objet, et cette cognition est

« produite par la proximité d'un objet par rapport à un organe « sensoriel. »

Pour le *sāṃkhya*, il existe deux genres de perception ;
— la perception indéterminée ;
— la perception déterminée.

Quand la *buddhi*, au contact d'un objet, sort de son engourdissement, elle n'a conscience que d'une *présence indéterminée* ; elle ne peut alors distinguer si la chose perçue est semblable à telle ou telle autre ou différente de telle ou telle autre ; elle se trouve en face d'un « *je ne sais quoi* » dont elle ne saurait rien affirmer ; c'est cette pure existence — dépouillée de toute caractéristique — que nous appellerons l'« *iddité* » : en sanskrit « *idaṃtā* ». Postérieurement à ce premier contact, vient la reconnaissance de certains attributs en l'objet ; le mental lui assigne des propriétés particulières que nous appellerons « *quiddités* » ; on obtient alors une *cognition différenciée, définie, déterminée.*

La présence d'un objet réel est donc nécessaire, et c'est par là que la perception s'oppose à l'illusion. Une hallucination s'élève à propos d'un objet qui n'existe réellement pas ; il n'en va pas de même pour la perception qui, elle, ne peut avoir lieu qu'au voisinage d'un objet extra-mental. Si cet objet existe dans le champ de perception, le mental s'en empare et en épouse la forme. L'objet est *externe* : la terre, ce siège, ce foyer, etc., ou *interne* : un désir, une pensée, un souvenir, etc...

Indépendamment de ces deux genres de perception, il existe aussi, d'après le *sāṃkhya*, des perceptions *supranormales*. Ce système, nous l'avons vu, admet l'existence d'essences subtiles, de substances invisibles, les *tanmātras*. Si vous lisez le « *rāja-yoga* » du *Svâmi Vivekânanda*, vous constaterez qu'en se concentrant sur les *tanmātras*, le *yogin* parvient à acquérir des pouvoirs spéciaux que l'on appelle des « *siddhis* » : clairaudience, clairvoyance, lecture des pensées, vision de tel ou tel événement passé ou futur, etc... Les *tanmātras* ont donc une existence objective et, bien que les organes grossiers ne puissent les appréhender, ils sont néanmoins à la portée du mental ; ils s'offrent à la perception au même titre que les objets localisés à l'extérieur.

4° « La perception implique une *relation mutuelle* entre l'objet et un, au moins, des organes sensoriels. »

D'après cette dernière définition, il est indispensable que la relation s'exerce *dans les deux sens* (du mental sur l'objet, et

de l'objet sur le mental) ; c'est ainsi que le souvenir et la perception se différencient l'un de l'autre. Pour le souvenir, le rapport est « *à sens unique* » ; la perception n'est reconnue comme telle que si le rapport est réciproque. Par ce double contact, l'inertie est vaincue, la *buddhi* s'éveille et sa lumière permet la perception directe (*pratyakṣa*) de l'objet.

Voici un exemple qui illustrera le schéma général de la perception : le chef d'un village prélève un impôt sur tous les habitants ; il en transmet le montant au gouverneur de la province ; le gouverneur le transmet à son tour au ministre ; puis le ministre, au roi. De même, l'impression naît au contact de l'objet et de l'organe sensoriel ; elle est communiquée par l'organe sensoriel au *manas* ; par le manas, à l'*ahaṃkāra* ; par l'*ahaṃkāra* à la *buddhi*, et enfin par la *buddhi*, au *puruṣa*, l'Être suprême.

La fonction de l'organe sensoriel est d'appréhender directement les choses dans leur être indéterminé (Wesen, Dasein) et, par conséquent, de percevoir leur « *iddité* ». Le mental s'applique ensuite à cette donnée indifférenciée ; il fait son tri ; il classe, compare, définit et détermine. En opérant sur l'impression sensorielle, il procède à l'analyse du contact et décompose la donnée brute en différents éléments ; il assigne alors des propriétés, des « *quiddités* ».

Nous pouvons, par conséquent, distinguer trois phases dans ce travail de dépouillement :

— celle de la réflexion ;
— celle de l'assimilation ;
— celle de la discrimination.

C'est le *manas* qui établit des rapports et des relations entre la *substance* et les *accidents*, entre l'*iddité* et les *quiddités*. Le premier contact sensoriel ne fournit qu'une intuition immédiate, vague, imprécise, dénuée de toute qualification et de toute détermination. La fonction même du *manas* est de créer ces rapports, d'une part, entre les objets confusément perçus et, d'autre part, entre les qualifications, et de reconnaître des caractères distinctifs (*viçeṣaṇa*) aux objets qui les possèdent (*viçeṣya*).

Dès que le mental entre en action, le sens de l'ego, le sentiment du moi (*ahaṃkāra*) intervient avec intensité ; immédiatement, ce dernier accapare le message du *manas* ; il le transforme en lui conférant une valeur personnelle ; l'*ahaṃkāra* est un censeur impitoyable ; il surveille jalousement toutes les nouvelles

qui parviennent de l'extérieur, il contrôle tous les messages et les détourne à son profit ; tout doit lui être exclusivement destiné. Il pense : « Nul autre que moi n'existe ; toute jouissance « m'est due ; chaque objet se présente pour ma propre expé- « rience. » Il ne tolère pas d'être frustré de quoi que ce soit ; il exige que tout contribue à son enrichissement.

Le sens du moi s'est éveillé, et l'ego de l'individu décide maintenant comment il faut agir à l'égard des choses ; son activité se porte sur tous les messages ; toute nouvelle acquisition doit être exploitée à fond. Ce n'est plus une attitude passive. Le sens du moi est animé de désir et de volonté, et il exerce cette volonté sur les données primitives.

La fonction de la *buddhi* consiste à déterminer la conduite à adopter ; l'individu apprend ainsi à remplir son devoir envers le monde extérieur. Par exemple, je sors de ma demeure, à la campagne, par une nuit sans lune ; je vois des objets indistincts et je prends un vieux tronc d'arbre pour un bandit en embuscade ; l'ego a peur, il donne l'ordre de fuir. Pour ce cas, l'objet a été saisi par le *manas* ; le message du *manas* a été intercepté par l'ego ; l'ego a assigné au message un sens personnel et le message, individualisé par l'ego, a entraîné la décision de la *buddhi*.

Le *manas* a fait son rapport en transmettant la donnée sensorielle ; l'*ahaṃkāra* l'a modifié à sa guise et c'est la *buddhi* qui a prescrit le comportement approprié.

On ferait une grave erreur en s'imaginant que, par ce qui précède, le *sāṃkhya* accepte, au point de vue psychologique, l'existence de facultés autonomes. Pour ce système, l'*antaḥkarana* ne forme qu'un ensemble homogène ; c'est une unité de perception. Lorsqu'on étudie le fonctionnement de l'organe interne, on est amené pour la commodité du langage à parler du *manas*, de l'*ahaṃkāra* et de la *buddhi*, mais en réalité, il ne s'agit pas de trois facteurs différents ; l'organe interne constitue un tout organique, une unité qui a plusieurs rôles à remplir et on désigne ce tout, cette unité, cet organe interne, par diverses appellations selon la fonction que l'on considère particulièrement.

Le *manas* reçoit l'impression sensorielle brute et applique sur elle une attention sélective ; il distingue ainsi les attributs spécifiques. L'*ahaṃkāra* accapare tous les messages ; il les commente et y appose son sceau ; il les transmet ensuite à la *buddhi*, et la *buddhi*, en opérant sur ces messages ainsi transformés, décide de l'attitude à prendre.

La perception est un effet de la connaissance déterminée ; la fonction de l'*ahaṃkāra* est l'appropriation personnelle ; celle de la *buddhi*, la connaissance déterminée, mais l'appropriation est l'effet de la connaissance déterminée, puisqu'elle est invariablement précédée par cette connaissance. Si les fonctions de l'*ahaṃkāra* et de la *buddhi* sont liées l'une à l'autre en tant que cause et en tant qu'effet, les substrats respectifs de ces deux fonctions sont liés eux aussi par le même rapport ; l'ego empirique, substrat de l'appropriation personnelle, est l'effet de l'intellect, substrat de la connaissance déterminée. Nous voyons par là que l'organe interne est une *unité*, bien qu'il manifeste un triple caractère et qu'il remplisse trois fonctions apparemment distinctes.

Le professeur *Sinha* compare le système *sāṃkhya* au système kantien. Le système *sāṃkhya* admet que le contact primitif entre l'objet et l'organe sensoriel fournit uniquement un amas informe d'impressions concrètes ; il y aurait là une appréhension indirecte des choses, mais les notions de temps et d'espace feraient entièrement défaut. Le temps et l'espace sont, pour le système *sāṃkhya*, des catégories de la *buddhi*, c'est-à-dire de l'entendement.

Voici d'ailleurs la traduction d'un passage de son ouvrage qui porte le titre de « La perception d'après les philosophies hindoues » et qui a été publié à Londres, en 1934, chez Kegan Paul, Trench, Trubner et C°.

« Les rapports des organes extérieurs avec les organes inté-
« rieurs ont été fort justement définis du fait que l'on désigne
« les premiers, comme les « guichets » de la connaissance, et
« les seconds, comme les « gardiens » de ces guichets.

« Les organes extérieurs reçoivent les impressions immédiates
« des objets extérieurs ; ils les communiquent à l'organe interne,
« lequel les définit, les détermine et les accepte pour la jouis-
« sance du *puruṣa*.

« Les organes sensoriels externes viennent en contact avec
« les objets extérieurs ; c'est ainsi qu'ils les revêtent « *d'une*
« *multitude d'intuitions* » pour employer l'expression kantienne.
« La fonction des sens particuliers est la simple appréhension ;
« les sens n'interceptent qu'un amas indistinct, une masse indif-
« férenciée d'impressions concrètes, bien que chacun d'eux
« saisisse, en réalité, une multiplicité d'un genre particulier.
« Le mental (ou la sensibilité centrale) opère sur cette multi-
« tude d'intuitions et réunit ces amas indistincts d'impressions

« concrètes en agrégats ou groupes déterminés ; tant que les « sensations concrètes, fournies par les organes sensoriels, ne « sont pas rassemblées en groupes, il ne peut y avoir perception « de ces sensations en tant que *choses*. La fonction du *manas* « est de constituer ces groupes et de transformer ainsi un cer- « tain nombre de sensations en une perception distincte ; le flux « des sensations est alors rapporté à l'unité de l'ego empirique : « la conscience intervient ; elle décide que ces sensations sont « *miennes* », que « *c'est moi qui perçois* ». Cette appropriation « est la fonction de l'*ahaṃkāra*. La perception n'est complète « que lorsque l'objet a été déterminé par un processus ultérieur « de la pensée et qu'il a été identifié par rapport à la catégorie « à laquelle il appartient.

« La fonction de l'intellect est de définir et de déterminer les « objets en reconnaissant qu'ils réalisent un certain type ; l'in- « tellect établit les relations empiriques de temps et d'espace « qui ne sont rien d'autre que des constructions ou catégories « de l'intellect dans un continuum, sans espace et sans temps, « d'impressions concrètes réunies par le mental en groupes « distincts et reliées à l'unité de l'ego empirique.

« Quand la perception a été entièrement définie de cette « manière, elle est présentée par l'intellect au sujet (*puruṣa*), « afin que ce dernier puisse en faire l'expérience.

« Selon Kant, la sensibilité fournit une multitude de données « intuitives ; l'unité de cette multiplicité est construite par l'en- « tendement ; selon le *sāṃkhya*, la synthèse procède des trois « instruments internes (le mental, le sens du moi et l'enten- « dement). Selon Kant, le temps et l'espace sont les formes à « priori de la sensibilité ; selon le *sāṃkhya-yoga*, le temps et « l'espace sont les catégories de l'entendement.

« Mais le système kantien et le *sāṃkhya* considèrent tous « deux que la connaissance est le produit de deux facteurs : la « sensibilité et la raison (ou entendement). Le *sāṃkhya* n'élève « pas, l'une contre l'autre, la sensibilité et la raison ; sensibi- « lité, mental, aperception et entendement sont les canaux « de la perception ; tous en bloc, ils s'opposent au *puruṣa* qui « *seul est conscient*. La sensibilité, le mental, l'ego empirique « et l'intellect ne sont que des produits insensibles de la *prakṛti* ; « ils n'existent que pour la jouissance du *puruṣa*. »

Le professeur *Sinha* compare aussi le système *sāṃkhya* au système cartésien. Le dualisme irréductible entre la matière et l'esprit qu'établit le système cartésien, n'existe pas pour le

sāṃkhya, car la perception est le produit de nombreux facteurs qui font tous partie de la matière.

Le *sāṃkhya* reconnaît toutefois une échelle de valeurs dans différentes manifestations de la *prakṛti* : le mental particularisé n'est lui-même qu'un aspect de la matière subtile, et la *buddhi* est si pure et si translucide qu'elle constitue le chaînon intermédiaire qui relie la matière à l'Esprit. Et tous les objets de la *prakṛti* concourent à la jouissance du *puruṣa* ; le *puruṣa* est inactif ; il accepte tout ce qu'on lui présente. La *prakṛti* est, selon l'expression du professeur Masson-Oursel, « comme la « bayadère qui danse pour le plaisir du roi ». La Nature remplit ainsi son rôle ; elle règle devant le *puruṣa* les figures de son ballet éternel.

La *prakṛti* ne travaille jamais pour elle-même ; elle n'agit que pour les fins du *puruṣa*. Si le contact fait défaut, il n'y a pas d'action, car, par eux-mêmes ni l'inactif *puruṣa* ni l'inconsciente *prakṛti* ne peuvent faire quoi que ce soit. Il faut qu'ils coopèrent ; le paralytique (*puruṣa*) associe son sort à celui de l'aveugle (*prakṛti*) ; l'un portant l'autre, l'un guidé par l'autre, ils forment un groupe indissoluble ; c'est alors que leur activité conjointe s'exerce. La *prakṛti* fournit au *puruṣa* le moyen de satisfaire tous ses désirs et de parvenir à toutes ses fins. Aussi, le professeur *Sinha* admet-il la possibilité de relations mutuelles entre le *puruṣa* et la *prakṛti*. A l'égard de ces deux entités irréductibles, la *buddhi* joue le rôle d'« *agent de liaison* » ; en raison de sa subtilité et de sa transparence, elle capte le reflet du *puruṣa* et le transmet à l'*ahaṃkāra*.

La théorie des reflets réciproques doit se comprendre ainsi ; le *puruṣa* se considère comme actif, lorsque l'active *buddhi* se reflète en lui, et la *buddhi* se considère comme consciente du fait de sa proximité avec le *puruṣa* conscient. Cette hypothèse peut être rapprochée de celle que Descartes a émise au sujet de la glande pinéale. Grâce à cette glande du cerveau, le corps et l'âme, de nature hétérogène, agissent mutuellement l'un sur l'autre.

Il est toutefois impossible, pour le *sāṃkhya*, d'envisager une « *interaction* », puisque le *puruṣa* est essentiellement inactif. Le professeur *Sinha* repousse donc, pour le *sāṃkhya*, la théorie du parallélisme psycho-physiologique qui ne résout d'ailleurs pas le problème. La théorie des reflets réciproques fournit une explication satisfaisante qui est exempte des défauts du parallélisme.

Nous pouvons maintenant résumer toute la théorie de la perception d'après le *sāṃkhya*.

La *prakṛti* s'anime et s'imprègne de lumière au voisinage du *puruṣa*, et le contact s'établit de la façon suivante :

1° Un objet réel de perception doit exister ; cette caractéristique distingue la *perception* de l'*illusion* ;

2° Les organes sensoriels transmettent au *manas* l'appréhension immédiate de leurs objets ;

3° Le mental réfléchit sur cette appréhension immédiate et la définit, par assimilation et discrimination ;

4° L'ego s'empare de cette appréhension déterminée par le mental, et la rapporte à l'unité empirique d'aperception ;

5° L'intellect décide de ce qui doit être fait à l'égard de l'objet et, par ses propres réactions, exerce sa volonté sur cet objet ;

6° Le *puruṣa* jouit de la perception de l'objet ; le principe transcendantal pénètre d'intelligence la *buddhi* inconsciente ; c'est ainsi que, grâce au *puruṣa*, la conscience illumine l'acte de la perception.

CAUSERIE N° 95

FAITE A L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE, LE 20 MARS 1942,
PAR LE SVÂMI SIDDHESWARÂNANDA

L'Ontologie du vedânta[1].

La notion d'Être pur (sat) *d'après Çaṃkara.*

Je présenterai aujourd'hui quelques aspects de la pensée çamkarienne ; je vais vous exposer la théorie de l'Être, d'après l'*advaita*.

A différentes reprises, vous m'avez entendu prononcer le nom de *Çaṃkara* ; il convient de donner quelques renseignements sur ce philosophe que nous tenons pour le représentant le plus éminent de la pensée hindoue. *Çaṃkara* est né, en 780, dans le Sud de l'Inde, au Malabar, dans le petit village de *Kaladi* ; il est mort en 812 ; comme je vous l'ai déjà dit, Charlemagne et *Çaṃkara* furent contemporains. Il n'a vécu que trente-deux ans, mais dans cette brève période, il a accompli une tâche immense, et en dépit des siècles, son œuvre demeure toujours comme le pur joyau de la philosophie védântique.

Si vous voulez vous rendre compte de tout ce que nous lui devons, essayez de vous représenter la situation dans laquelle se trouvait alors notre pays ; depuis un millénaire, le bouddhisme avait étendu sa domination sur l'Inde tout entière ; le puissant mouvement d'idées qui, comme une marée, avait tout emporté, tout submergé, était à son déclin. *Çaṃkara* fut le témoin de la dégradation de l'idéal bouddhique ; la majeure partie de la population hindoue s'était détachée de la pensée orthodoxe et avait rejeté la révélation, c'est-à-dire l'enseignement des *vedas* et des *upaniṣads*.

1. Les causeries nos 95, 96, 99, 100 et 101, constituent un tout et doivent être lues les unes à la suite des autres.

En suivant le Bouddha, les masses s'étaient insurgées contre la tradition, mais le Bouddha, après sa mort, devint à son tour un héros ; on vit même en lui une divinité ; on le considéra comme une Incarnation ; les rites et les formes extérieures de la religion reprirent par ce détour toute leur puissance ; les superstitions se manifestèrent avec une énergie accrue ; on n'avait en somme réussi qu'à les déplacer.

La pensée bouddhique a joué néanmoins un rôle important dans l'existence de l'Inde ; elle a permis à notre génie créateur de donner toute sa mesure ; elle nous ouvrit d'autres horizons ; la critique s'exerça à l'égard de toutes les idées reçues ; on établit de nouvelles méthodes pour découvrir la vérité. C'est enfin à la raison que l'on conféra la primauté, tout en conservant un idéal éthique extrêmement sévère. L'effort de *Çaṃkara* eut pour résultat de ramener la population hindoue au sein de l'orthodoxie, de la relier à sa véritable tradition et, en même temps, de sauvegarder les précieuses acquisitions que l'Inde avait faites grâce au mouvement bouddhique.

Les critiques n'ont pas épargné *Çaṃkara* lui-même ; on est allé jusqu'à l'accuser d'être un « *bouddhiste déguisé* ». C'est que *Çaṃkara* qui a été l'adversaire impitoyable du bouddhisme, conserve, dans ses attaques contre le bouddhisme, l'attitude, la physionomie, le profil même des bouddhistes. Dans son travail d'exégèse et de dialectique, *Çaṃkara* a intégré à la pensée orthodoxe hindoue les meilleurs éléments de la pensée bouddhique. Il a complètement bouleversé et renouvelé les méthodes classiques que les systèmes antérieurs de la *mīmāṃsā* et du *sāṃkhya* utilisaient pour la recherche de la vérité ; il a interprété les *vedas* et les *upaniṣads* comme si les sages d'autrefois avaient eux-mêmes entrevu la théorie qui est son œuvre propre, le non-dualisme (*advaita*), qu'il ne faut pas traduire par « monisme ».

Je vous ferai connaître, un jour, la vie de *Çaṃkara* et j'expliquerai l'importance du travail qu'il a accompli. Nous ne voyons pas seulement en lui un philosophe génial ; nous le considérons aussi comme un grand saint et comme un « *héros national* ». Si *Çaṃkara* n'était pas venu à l'heure propice, l'Inde n'aurait vraisemblablement pas pris conscience de son unité intellectuelle et psychologique ; malgré les différences de races, de langues, de coutumes, etc., en dépit des invasions successives et des accidents de sa longue histoire, si l'Inde a conservé le sentiment de son homogénéité, c'est à lui qu'en revient tout le mérite.

Il a su enfin donner une vie nouvelle à la pensée hindoue.

Examinons la démarche que *Çaṃkara* nous propose pour parvenir au concept de l'Être pur (*sat*).

Il existe, d'après ce philosophe, deux méthodes védântiques qui peuvent également être appliquées pour la recherche de la vérité : nous consacrerons cette causerie à la première d'entre elles ; ainsi qu'il l'a écrit lui-même, c'est la méthode qui convient à ceux qu'abuse encore le principe de causalité ; elle n'exige qu'un simple effort de dialectique et de logique.

La deuxième méthode que nous étudierons plus tard, fait appel au raisonnement et à l'intuition ; elle se fonde sur la non-causalité ; au point de vue psychologique, elle est beaucoup plus compliquée que la précédente.

Au fur et à mesure que se développe la pensée hindoue, un conflit s'élève entre trois systèmes bien distincts :

— l'*advaita*, le non-dualisme de *Çaṃkara*,

— le monisme mitigé de *Rāmānuja*,

— le dualisme catégorique de *Madhva*.

Ces théories se sont édifiées peu à peu ; elles ont tenu compte aussi bien des critiques dont elles étaient l'objet que des contre-critiques qu'elles ont elles-mêmes opposées à leurs propres adversaires. En réalité, elles sont toutes trois l'œuvre commune de plusieurs générations de penseurs et d'écrivains.

Dans l'approche que *Çaṃkara* emploie pour définir la nature de l'*Être*, ce philosophe prend pour base de sa démonstration le 16e verset du chapitre II de la *bhagavad-gītā*. Ce passage a été traduit différemment par Sénart, Sylvain Lévy et M. Olivier Lacombe ; voici la traduction que nous trouvons dans l'ouvrage « L'Absolu selon le *vedânta* ».

« Le non-être (*abhāva*) ne vient pas à l'Être (*sat*) ; de l'Être,
« (*sat*), il n'y a pas cessation d'être (*abhāva*). De ces deux
« termes, l'opposition ultime est vue par ceux qui voient leurs
« essences. »

En sanskrit, on distingue deux termes :

— celui de *bhāva* (son opposé est *abhāva*) traduit la notion d'existence avec une valeur dynamique très marquée ; il correspond au « devenir » ; il s'applique à tout ce qui émerge du non-manifesté, à tout ce qui apparaît entre deux points successifs de la durée pour se résorber dans le non-manifesté ;

— celui de *sat* (son opposé est *asat*) traduit la notion d'Être ;

il indique la réalité qui demeure constamment identique à elle-même.

Or, le texte de la *bhagavad-gītā* dit que le non-être ne vient pas à l'Être ; essayons de comprendre cette pensée en suivant le commentaire de *Çaṃkara* : *Qu'est-ce que l'Être ? — Qu'est-ce que le non-être ?*

Pour *Çaṃkara*, le non-être (*abhāva*), c'est ce qui n'existe réellement pas ; c'est ce qui n'a pas d'existence substantielle. Cette définition comprend toutes les expériences du monde sensible ; par exemple : le froid et le chaud, le plaisir et la douleur. Si nous analysons chacune de nos expériences, nous constaterons que nous ne saisissons rien d'autre que des effets ; notre expérience de la vie ne porte jamais que sur des effets (*kāryas*). Ces effets ne sont eux-mêmes que des modifications, des altérations (*vikāras*) ; le monde empirique ne possède pas une valeur stable ; les effets sont en perpétuel changement, en incessante transformation ; c'est le « *courant des formes* ».

La Réalité, au contraire, est pour le *vedânta* ce qui demeure à jamais, ce qui ne peut être contredit en aucun des modes du temps, ce qui n'est conditionné ni affecté par quoi que ce soit. Afin d'être reconnue pour telle, la Réalité doit, comme nous l'avons vu [1], répondre à trois conditions ; il faut qu'elle soit :

— universelle ;
— évidente en elle-même et par elle-même ;
— à l'abri de toute contradiction.

Si nous regardons, d'une part, l'Être comme l'équivalent de l'Absolu, et, d'autre part, les modifications comme des effets, il ne nous est pas possible de voir l'Être, l'Existence absolue, dans les modifications qui changent à tout instant. Mais les modifications ne sont en définitive qu'un aspect différent de leur cause (*kāraṇa*) ; c'est la cause qui se présente sous un nouveau masque : celui du nom et de la forme (*nāma-rūpa*). Or, nous ne pouvons jamais embrasser d'un même coup d'œil et la cause et l'effet ; nous voyons ou la *cause* ou l'*effet*, mais il ne nous est pas possible de saisir en une même perception effective :

— le fil de coton,
— l'étoffe fabriquée avec ce même fil.

Ici, fil et étoffe sont liés l'un à l'autre en tant que cause et en tant qu'effet ; la cause et l'effet n'ont pas de *lieu commun* dans notre expérience empirique ; si Castor nous apparaît, c'est que

1. Voir causerie n° 92.

Pollux a regagné le séjour des bienheureux ; si Pollux se montre à nous, c'est que Castor a quitté notre terre ; les deux frères, nés du même œuf, ne consentent pas à se présenter à nous, la main dans la main ; l'apparition de l'un entraîne nécessairement la disparition de l'autre. Il nous reste une ressource : nous considérerons les effets comme les modifications des causes ; si nous devons renoncer à voir la cause telle qu'elle est, nous pouvons la reconnaître sous son déguisement d'emprunt, sous la modification du moment : c'est l'argile qui sert à fabriquer toutes les poteries ; les effets (ou modifications) sont irréels ; seule, la cause est réelle.

L'expérience empirique repose donc sur cette conception de causes et d'effets ; l'univers tout entier s'exprime comme une hiérarchie de causes et d'effets.

Prenons l'expérience du plaisir et de la douleur, du froid et du chaud ; les deux termes qui constituent chaque couple d'oppositions (*dvandva*), ont une valeur identique ; ils sont rigoureusement égaux ; dans la balance où nous pesons nos expériences, plaisir et douleur, froid et chaud s'équilibrent ; ils ont même poids et même valeur.

Dès que nous commençons à distinguer la cause de l'effet, nous admettons la supériorité de la cause sur l'effet ; le principe de causalité nous incite à chercher le substrat commun de toutes nos expériences et nous essayons par là de parvenir jusqu'à l'*Être*. Nous tentons, en nous appuyant sur ce principe, de nous frayer un passage jusqu'à l'Absolu, mais il ne nous est pas possible de construire un pont de ce genre et, en remontant la chaîne des effets et des causes, de nous élever du *non-être* jusqu'à l'*Être*. La causalité nous permet tout simplement d'abandonner le point de vue purement subjectif. La position de l'idéalisme subjectif, du solipsisme ne peut nous satisfaire ; comment prétendre que le monde empirique n'existe qu'en fonction de notre moi ?

Le principe de causalité qui proclame *le droit de l'objet*, nous aide à dissiper l'illusion *subjective*, l'erreur individuelle, mais maintenant un autre danger nous menace ; nous restons, en effet, prisonniers de l'illusion *objective* : c'est l'aspect universel de l'erreur (*māyā*). De ce point de vue, ce qui paraissait être la cause, devient à son tour l'effet ; en définitive, effets et causes sont, les uns et les autres, réduits au même dénominateur ; ce ne sont plus que des modifications ; et ces modifications qui changent incessamment, n'ont pas de réalité ; nous aboutissons à la conclusion sui-

vante : causes et effets sont également irréels. Voilà en quoi consiste la méthode çamkarienne. Mais une question se pose : « Est-ce que la Réalité existe ? » Peut-être même n'y en a-t-il pas !

Ici, *Çaṃkara* prend position. Au cours de notre analyse, nous avons tout d'abord distingué une hiérarchie de causes et d'effets ; ensuite, nous avons réduit les causes et les effets à de simples modifications. En dépit de ces résultats décevants, il y a bien une Réalité permanente ; comment parvenir jusqu'à elle ?

Si nous examinons avec soin nos expériences, nous trouverons en chacune d'elles deux notions différentes :

— la notion du Réel (*sat*),

— la notion de l'irréel (*asat*).

Tout ce qui est l'objet de la pensée transitoire, c'est la notion d'*irréel* ; tout ce qui est l'objet de la pensée permanente, c'est le *Réel*, l'*Être pur*, l'*Absolu*.

En toute expérience, il existe un substrat qui relie l'une à l'autre ces deux notions ; la notion du *Réel* et la notion de l'*irréel* sont respectivement la chaîne et la trame dont est tissée l'étoffe de notre expérience ; ces deux notions ont entre elles une *coordination fonctionnelle* (*sāmānādhikaraṇya*).

Nous disons, par exemple : « la cruche est », « la jarre est », « l'éléphant est », « le lotus est », etc... Chacun de ces jugements est un jugement d'existence ; dans le plus simple d'entre eux, s'offre à notre insu la base stable que nous cherchons : la notion de l'*Être* — objet de la pensée permanente — *c'est l'existence pure*.

L'objet de la pensée transitoire est le contenu de notre expérience ; après la cruche, c'est une jarre que nous percevons ; après la jarre, c'est un lotus ; après le lotus, c'est un éléphant, etc. — Or, *Çaṃkara* distingue deux genres de jugements : le jugement d'existence et le jugement d'attribution :

— par le *jugement d'existence*, nous affirmons la présence d'un objet quelconque ;

— par le *jugement d'attribution* (par exemple : le lotus est bleu, etc...), le rapport que nous établissons entre le substantif et le prédicat, n'est pas seulement présentatif ; en procédant à l'analyse de la perception selon le *sāṃkhya*, nous avons constaté que la sensation met à la portée de nos organes sensoriels une *multiplicité d'intuitions* ; pour le *manas*, il y a bien là un aspect présentatif, mais la fonction de la *buddhi* est d'exercer sa discrimination sur cet amas informe, d'en opérer le tri et le dépouille-

ment et d'établir des distinctions. Dans le jugement d'existence : « Ceci est un éléphant » nous expliquons presque immédiatement notre activité perceptive. Dans le jugement d'attribution, nous relions un objet : le substantif. à une caractéristique distinctive ; nous le déterminons. En énonçant un jugement de ce genre, nous n'essayons pas de démontrer l'égalité des deux termes ; en réalité, la notion d'*Être* se cache sous la copule et, comme le reconnaît M. O. Lacombe, *semble se distendre dans la relation qui unit les deux termes.* Dans un jugement tel que « Ceci est de l'eau », « ceci » a un caractère indéterminé et, tout ensemble, indique une présence, *un point de condensation de l'Être.*

La primauté est accordée aux jugements existentiels ; nous ne pouvons éviter d'en formuler, car la première chose qui nous frappe dans le champ de la manifestation, c'est l'existence (*bhāva*), et cet aspect d'existence, si fugace, si éphémère qu'il soit, c'est un reflet de la *Réalité, de l'Être pur.* Le contenu de la pensée change sans cesse ; il passe successivement de la cruche à la jarre, de la jarre à l'étoffe, de l'étoffe au lotus, etc... ; il ne s'agit ici que de noms et de formes transitoires ; ces noms et ces formes ont un commencement : ils ne sont pas perçus avant leur production. Ils ont aussi une fin : ils ne sont plus perçus après leur destruction. Ils n'ont donc, dans l'intervalle, pas d'existence réelle, mais nous pouvons discerner, lié aux noms et aux formes, un élément permanent, un « *invariant* » ; c'est la *conscience d'existence.*

Suivons le débat entre *Çaṃkara* et son adversaire [1] :

— *l'adversaire* : Vous prétendez que, dans l'acte de la perception, il y a coordination fonctionnelle de deux notions :

— l'une qui ne varie pas, celle d'existence,

— l'autre qui change à tout moment.

Je ne puis admettre cette affirmation ; vous dites, par exemple, que « la cruche est existante » ; d'après vous, la conscience d'existence demeurerait dans ce changement sans être contredite. Vous reconnaissez cependant que le contenu change et, puisque la cruche disparaît, la conscience d'existence, née à propos de la cruche, disparaît avec la cruche.

— *réponse* : Non, si la perception de la cruche disparaît, la conscience d'existence s'attachera à un autre objet ; après la

1. En exposant la dialectique de *Çaṃkara*, je n'ai pas reproduit tout le commentaire ; je me suis surtout proposé d'en expliquer le sens. L'« Absolu selon le *vedânta* » de M. O. Lacombe donne la traduction intégrale de ce passage.

cruche, ce sera une jarre, une étoffe, un lotus, etc... En l'absence même de tout objet, cette conscience d'existence trouvera encore le moyen de s'affirmer : « Ici, il n'y a pas de cruche. »

(La cruche : *ghaṭa* et l'étoffe : *paṭa* sont pour l'Inde les exemples classiques ; on reconnaît par un jugement d'attribution que tel ou tel objet (*viçeṣya*) possède telle ou telle caractéristique distinctive (*viçeṣana*). L'existence qui donne une valeur au substantif, devient ici le prédicat ou l'attribut.)

Si la conscience d'existence disparaît à propos de la cruche, elle réapparaît à propos de l'étoffe ;

— *l'adversaire* : La conscience d'existence ne peut plus s'élever, puisque la cruche a disparu ;

— *réponse* : La conscience d'existence revient à propos d'une autre cruche ;

— *l'adversaire* : La conscience d'existence est liée à la cruche dont nous parlions ; elle ne peut s'appliquer à tel ou tel autre objet qu'il vous plaît de choisir ;

— *réponse* : Il est impossible, dans une même perception, de superposer deux objets différents ; en une étoffe, je ne puis voir une cruche, mais la conscience d'existence ne s'éteint pas avec la cruche, elle survit à la perception fugace de la cruche et s'applique à chacun des objets qui entrent successivement dans le champ de conscience ;

— *l'adversaire* : La pensée d'existence n'est plus connue, lorsque la cruche disparaît ;

— *réponse* : L'argument est sans portée : l'attribut est toujours associé à un substantif et, en l'absence de tout substantif, il ne peut y avoir attribution du prédicat ; mais la conscience d'existence ne disparaît pour autant pas ; elle se lie nécessairement à tous les objets perçus et, en chacune de nos perceptions, nous retrouvons invariablement deux notions : la notion *d'existence permanente* et la notion *d'existence transitoire*.

Çaṃkara invoque ici l'exemple du mirage, et reconnaît à ce propos trois degrés d'illusions :

— *le premier degré* : c'est l'expérience empirique ; l'illusion est constante et universelle ;

— *le deuxième degré* : c'est le mirage ; l'illusion est partagée par différentes personnes ; elle a une certaine durée ; c'est une illusion collective ;

— *le troisième degré* : c'est l'hallucination ; elle est momentanée et individuelle.

Dans l'expérience du mirage : « tout ceci est de l'eau », l'illu-

sion est collective et peut avoir une certaine durée ; en un jugement de ce genre relatif à un objet irréel, nous distinguons encore deux notions contradictoires ; l'*Être* et le *non-être* paraissent être liés l'un à l'autre.

De l'irréel qui comprend tous les couples de contraires ainsi que leurs causes, on ne passe pas à l'*Être*, mais le *Réel* ne cesse jamais d'être même dans l'erreur, même dans l'ignorance, car la notion du *Réel* ne peut s'abolir en aucun cas. Dans la plus humble de nos expériences, dans le plus simple de nos jugements (qu'il s'agisse d'une affirmation ou d'une négation), l'existence et la non-existence sont toutes deux impliquées, non pas sous un mode abstrait, mais, en quelque sorte, expérimentalement. La notion d'existence est inhérente à chacune de nos pensées, à chacune de nos perceptions. L'*Être* est toujours présent, dans son unité concrète, et c'est lui qui donne une valeur à toutes les expressions partielles, secondaires et contingentes de la manifestation.

Si, dans notre approche vers la vérité, nous nous demandons à tout instant quelle est la base de toutes nos perceptions, nous ne conférerons plus la primauté à ce qui passe, au transitoire, au *non-être* et nous découvrirons ici la base morale de l'*Être*. C'est ainsi que *Çrī Kṛṣṇa* conseille à *Arjuna* de supporter avec courage les épreuves de la vie ; elles sont instables ; elles ont un commencement ; elles auront aussi une fin ; seule, demeure sans changement la conscience de l'*ātman* ou de *Brahman*.

Voilà la première approche vers la vérité que nous propose *Çaṃkara* ; nous étudierons l'autre méthode, vendredi prochain, mais avant de terminer, je dois expliquer ce que la philosophie védântique appelle « *māyā* ».

La base universelle de l'*Être*, de l'Absolu est, selon le *vedânta*, l'*ātman* ou *Brahman*. Le *non-être*, c'est *māyā ; māyā* n'est pas une illusion ; ce terme signifie étymologiquement « ce qui passe, ce qui change à tout moment, ce qui ne demeure pas constamment dans le champ de conscience ».

Çaṃkara a construit une théorie selon laquelle l'univers tout entier est une production de *māyā*. Tant que nous admettons la hiérarchie des causes et des effets, nous restons dans le domaine de *māyā* : celui de la causalité ; nous disposons d'un moyen pour échapper à *māyā* ; il suffit de comprendre que causes et effets ne sont que des surimpositions projetées sur *Brahman* ;

or, une illusion doit nécessairement reposer sur un substrat, car si ce substrat faisait défaut, l'illusion ne saurait se produire. Si, à la nuit tombante, je crois voir un serpent qui n'a pas de réalité, c'est qu'un substrat — une corde — existe ; au moment où se produit l'hallucination, le serpent a pour moi une existence réelle. Il en va tout de même pour le monde sensible ; ce monde s'évanouira lorsque nous appréhenderons la suprême Réalité ; il n'y aura plus que l'*ātman* (ou *Brahman*), c'est-à-dire la Réalité ontologique. Dès que l'illusion se dissipe, le serpent disparaît ; aussitôt, nous nous rendons compte que nous avons été victimes d'une illusion ; il n'a jamais existé qu'un morceau de corde, et un morceau de corde sans plus. Ce sont les surimpositions (*adhyāsa*) qui nous masquent la vérité et nous prenons pour le *Réel* des apparences trompeuses. Nous approfondirons d'ailleurs cette dernière conception, lorsque nous étudierons le problème de l'erreur selon le *vedânta*.

L'expérience sensible n'est pas permanente ; seul, l'*ātman* existe ; l'*ātman* demeure au delà de notre compréhension mentale et nous ne pouvons parvenir jusqu'à lui que par l'intuition directe (*pratyakṣa*) ; c'est ainsi qu'il nous est possible de le saisir dans sa pure unité. La *Réalité* est en dehors des catégories de l'entendement ; elle transcende le temps, l'espace et la causalité et tout à la fois, elle se mêle intimement à la manifestation ; elle en est le support, la base, le substrat : c'est l'écran immuable sur lequel vient se projeter le film mouvant des surimpositions.

Voilà en quoi consiste la théorie de *māyā-vāda* ou de *vivarta-vāda*.

CAUSERIE N° 96

FAITE A L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE, LE 27 MARS 1942,
PAR LE SVÂMI SIDDHESWARÂNANDA

L'Ontologie du vedânta :

La Réalité en tant que « sat ».

Je commencerai cette causerie en vous récitant un poème où *Çaṃkara* décrit le Soi (*ātman*) en tant que « *cit* », c'est-à-dire comme Conscience, Connaissance ou Intelligence pure :

Le nirvāṇa *brâhmanique*

1. Je ne suis ni le mental, ni l'intellect, ni la pensée, ni le sens du moi [1] ;
Je ne suis ni l'ouïe, ni le goût, ni l'odorat, ni la vue ;
Je ne suis ni l'éther, ni la terre, ni l'air, ni le feu ;
Je suis Intelligence pure et Félicité pure ;
Je suis *Çiva* ; je suis *Çiva* [2] *!*

2. Je ne suis ni ce qu'on appelle l'Énergie ni les cinq esprits vitaux [3] ;
Je ne suis ni les sept composants du corps grossier [4] ni les cinq gaines de l'individualité [5] ;
Je ne suis pas les cinq organes d'action ;

1. *manas*, *buddhi*, *citta*, *ahaṃkāra* : les quatre fonctions du mental.
2. L'une des formules sacrées par lesquelles l'Inde proclame l'identité de l'être vivant (*jīva*) et de l'Absolu.
3. La Vie, l'Énergie (*prāṇa*) se manifeste dans l'organisme humain sous forme de cinq esprits vitaux : lorsqu'elle prend tout son essor, elle provoque l'absorption du *jīva* en Brahman.
4. Les sept *dhātus* : la chair, la peau, les os, la moelle, le sang, la graisse, la liqueur séminale.
5. Les cinq gaines (*koças*) qui constituent l'individualité humaine.

Je suis Intelligence pure et Félicité pure ;
Je suis *Çiva* ; je suis *Çiva !*

3. Je n'éprouve ni aversion ni attraction, ni convoitise ni déception ;
Je ne ressens ni envie ni orgueil ;
Je n'ai ni devoir à remplir ni fin à poursuivre ;
Je suis Intelligence pure et Félicité pure ;
Je suis *Çiva* ; je suis *Çiva !*

4. Je ne suis ni le bien ni le mal, ni le plaisir ni la souffrance ;
Je ne suis ni le mot sacré[1], ni le pèlerinage, ni l'Écriture, ni l'acte sacrificiel ;
Je ne suis ni le mangeur, ni le mangeable ni la manducation ;
Je suis Intelligence pure et Félicité pure ;
Je suis *Çiva* ; je suis *Çiva !*

5. Je ne connais ni la mort ni la peur, ni les distinctions de caste ;
Je n'ai ni père, ni mère, ni naissance, ni ami, ni parent, ni maître, ni disciple ;
Je suis Intelligence pure et Félicité pure ;
Je suis *Çiva* ; je suis *Çiva !*

6. Je suis sans modification et sans forme ; je suis infini, omnipénétrant et omniprésent ;
Attachement sensoriel — libération — objet de connaissance, rien ne pourrait affecter ma propre nature ;
Je suis Intelligence pure et Félicité pure ;
Je suis *Çiva* ; je suis *Çiva !*

Ce poème montre par quel processus nous pouvons réaliser la vérité en menant une existence religieuse ou spirituelle, car l'attitude que nous propose le *vedânta*, n'est pas seulement intellectuelle ou philosophique ; *elle doit être mise en pratique dans le monde même de l'expérience.* Pour l'aspirant qui désire parvenir à cette haute conception métaphysique, l'explication de « *sat* » (Être pur) est tout aussi efficace qu'une méthode philosophique.

Le substrat qui ne change jamais est « *sat* », c'est-à-dire le

1. Le mot sacré « *mantra* » permet à l'aspirant d'entendre le Verbe de Brahman (*çabda-brahman*).

Réel, l'*Être pur*, l'*Absolu*. On utilise à volonté l'un des deux termes : *ātman* ou *Brahman* ; ils ont tous deux la même signification et la même valeur. On emploie celui de *Brahman* lequel indique la Base universelle, lorsqu'il s'agit de la Totalité, et celui d'*ātman* lequel indique la Base personnelle, lorsqu'il s'agit de l'individualité ; en fait, *ātman* et *Brahman* désignent également la même Base ontologique.

Dans la dernière causerie, j'ai exposé la dialectique que *Çaṃkara* met en œuvre pour aboutir au concept de l'*Être pur*. Aujourd'hui, je reviendrai sur cette notion ; je présenterai ce même concept en tant qu'*Intelligence pure*. Bien que les appellations soient différentes, c'est toujours de l'*Être pur* qu'il est question, car « *sat* » et « *cit* » s'équivalent. Il ne convient toutefois pas de retenir l'expression « *pensée pure* » pour traduire « *cit* », car l'Intelligence pure n'est pas la pensée ; « *cit* » transcende, en effet, toutes les modifications que crée le mental. Ce connaisseur qui est l'*ātman*, l'Être pur, « *sat* », on peut tout aussi bien le considérer en tant qu'Intelligence pure.

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de procéder à une enquête afin de définir la nature de la Réalité ; l'investigation qui se propose de découvrir la Vérité, nous l'appelons en sanskrit : « *tattva-jñāna* » ou « *tattva-vicāra* ». Or, nous avons le choix entre deux procédés : nous porterons notre attention :

— soit sur les caractéristiques *essentielles* ;

— soit sur les caractéristiques *accidentelles*.

Avec le premier procédé, la nature de l'Absolu est indiquée par les trois caractéristiques essentielles : « *sac-cid-ānanda* » (Être pur, Intelligence pure et Félicité pure) ; nous parvenons ainsi au concept du « *Brahman immuable* ».

Avec le deuxième procédé, nous distinguons différentes phases dans la manifestation, savoir : la création, la conservation et la destruction ; nous arrivons par là au concept du « *Brahman en mouvement* ». De ce dernier point de vue, ce n'est pas l'*Être pur* qui nous apparaît dans le monde de l'expression, c'est le « *Devenir* » ; il ne nous est, en effet, pas possible de placer devant nous et de percevoir l'*Être pur*, tout comme il en irait pour un objet quelconque du monde extérieur.

Il nous est par contre aisé de saisir la manifestation de l'*Être pur* dans le *Devenir* ; nous distinguons alors ses caractéristiques accidentelles, mais la première des trois caractéristiques essentielles, « *sat* » (l'*Être pur*), réside en la moindre de nos expé-

riences ; elle en constitue la base invariable, le support permanent. Ce que nous voyons changer sans cesse, ce qui est toujours en mouvement, c'est le nom et la forme. « *sac-cid-ānanda* » est le substrat de la manifestation tout entière ; la Réalité ontologique soutient et anime la création, et les noms et les formes créent le Devenir.

Le *vedânta* se livre alors à un effort d'unification ; la méthode qu'il adopte n'est pas seulement objective ; elle est également subjective ; le *vedânta* réalise ainsi la synthèse de toutes les méthodes.

Antérieurement au *vedânta*, certains systèmes philosophiques hindous, le *vaiçeṣika*, par exemple, avaient déjà essayé d'appliquer une méthode purement objective ; ils avaient analysé l'univers et discerné, sur un plan objectif, l'ordonnance du monde ; ils avaient reconnu une infinité d'individualités dans la création ; le cosmos leur apparaissait comme une sorte de pyramide constituée par des billes d'ivoire. Dans les temps modernes, une tentative du même genre a donné naissance à la « théorie des tropismes » telle que Watson l'a exposée. L'Esprit devient alors un sous-produit de la matière ; ce n'est plus qu'une simple phosphorescence, un épiphénomène dont nous pourrions à la rigueur nous passer ; on ne le considère plus que comme l'ombre de la chair.

L'aspect purement subjectif présente, lui aussi, des défauts. Qu'il s'agisse du pluralisme phénoménal de Locke ou du scepticisme de David Hume, le subjectivisme offre d'irrémédiables imperfections.

Dans l'Inde, le système *sāṃkhya* avait tenté de suivre simultanément deux démarches, l'une objective, l'autre subjective, mais en raison de l'antinomie inhérente aux concepts de *puruṣa* et de *prakṛti*, il ne parvint pas à découvrir une base qui leur fût commune.

Cette base, au contraire, était déjà indiquée dans les *upaniṣads ; Çaṃkara* a eu le mérite de la mettre en évidence et de construire sur ce terrain solide l'édifice de l'*advaita*, du non-dualisme. C'est, en effet, dans l'une des plus anciennes et des plus importantes *upaniṣads*, la *chāndogya*, que le sage *Uddālaka* instruit son fils, *Çvetaketu*, dans la science sacrée ; il lui explique la genèse, la conservation et la destruction de l'univers. L'éther (*ākāça*) est le milieu cosmique dans lequel toute la manifestation se déploie et ce même éther, ce même milieu se retrouve au tréfonds de chaque être. La synthèse est réalisée ; l'éther

individuel se fond en l'éther universel ; malgré les apparences trompeuses, en dépit des différences de tout genre, l'Un, l'Unique, le Même se révèle comme omniprésent et comme omnipénétrant. *Uddālaka* soumet son fils à diverses épreuves, puis brusquement, dans un rapprochement dramatique, il lui confère l'illumination : « Et Cela, *Çvetaketu*, tu l'es, toi aussi » (*tat tvam asi*). Le Soi universel et le Soi individuel sont identiques : voilà l'enseignement suprême.

Çaṃkara reprend la méthode que les sages de l'*upaniṣad* avaient découverte et il l'utilise pour analyser toutes les expériences. Nous avons vu comment se forme le concept de l'*Être pur* (*sat*) ; ce n'est pas fortuitement, par le rapprochement inopiné de termes qui ont à l'ordinaire des significations opposées ; cette démarche, au contraire, suit un enchaînement dialectique rigoureux. Le spectacle du monde est tout entier composé de modifications en perpétuel changement ; nous ne saisissons jamais que les effets ; la cause nous échappe toujours. Mais les effets ne sont eux-mêmes qu'une présentation nouvelle de la cause et, si les effets sont irréels, la cause doit être tout aussi irréelle ; c'est ainsi que, d'abord, l'expérience s'offre comme une hiérarchie de causes et d'effets ; nous comprenons ensuite que causes et effets sont pareillement irréels ; nous aurions donc le droit de conclure qu'en réalité, *rien n'existe*.

Ici, le *vedânta* intervient ; en chaque expérience, si éphémère qu'elle soit, il ne perd jamais de vue la base qui ne change pas ; il en arrive ainsi à distinguer une *double notion* : celle du *Réel* et celle de l'*Irréel*. Ce qui est l'objet de la pensée transitoire, *c'est l'Irréel* ; ce qui est l'objet de la pensée permanente, *c'est le Réel*. Si, par exemple, je dis que la cruche, le lotus, l'éléphant sont existants, il ne s'agit pas de jugements d'attribution ; ce sont des jugements existentiels que je formule. La notion transitoire s'applique à ce qui contient l'attribut ; dans des jugements de ce genre, c'est le substantif qui change ; l'attribut, lui, ne varie pas, car il représente l'Existence pure. En chacune de nos expériences, demeure ainsi un substrat stable, un invariant : la conscience d'existence. Voyez-y — non pas une pensée et, par conséquent, une modification du mental — mais, en quelque sorte, *une condensation de l'Être pur*.

Les jugements d'existence n'établissent pas un rapport accidentel entre un substantif qui change et un prédicat qui ne change pas ; ils expriment bien davantage ; la notion « *d'existence* » qui se cache dans la copule, relie les deux termes ; elle

les pénètre et se distend en chacun d'eux. La conscience d'existence embrasse tout et englobe tout ; elle accompagne inévitablement chaque mouvement de la pensée ; elle s'unit à toutes ses manifestations ; elle s'associe à chacun de ses modes. Si l'on affirme, on reconnaît qu'elle est là ; si l'on nie, on l'admet encore, implicitement, et on la réintroduit, sans s'en douter, dans le débat ; voudrions-nous nous attaquer à elle, nous prendrions à notre insu la position même de cette conscience. Comme le dit d'ailleurs la *gītā* :

« Considérer le Soi comme le meurtrier, considérer le Soi
« comme la victime,
« C'est, dans les deux cas, faire preuve d'ignorance, car le
« Soi ne tue pas et on ne peut tuer le Soi. » (II/19.)

C'est en notre mental que *māyā*, la grande magicienne, procède à ses enchantements ; par le jeu des effets et des causes, elle nous retient prisonniers dans ses filets.

Peut-être prétendra-t-on que si l'une de ces deux notions est irréelle, il est impossible de considérer l'autre comme réelle. Or, il existe une base qui permet de comprendre la signification d'une présentation de ce genre. Examinons par exemple l'effet de mirage dans le désert ; aucun doute sur ce point : l'eau que nous voyons, n'existe pas ; c'est la présentation qui est fallacieuse ; nous avons bien ici la notion de l'*irréel*, mais la conscience d'existence n'en subsiste pas moins ; l'*Être pur* (*sat*) demeure sous les apparences, car l'illusion ne saurait se passer d'un substrat. Cette conscience d'existence réside au delà de notre mental, mais elle est intimement liée au fonctionnement même du mental ; à travers chaque modification de l'esprit, on peut discerner une condensation de l'*Être pur*.

Pour que la perception ait lieu, il est nécessaire d'admettre la présence d'un objet *extra-mental* ; c'est là le point tangentiel, le point d'intersection où, en quelque sorte, l'*Être* et le *non-être* se croisent et s'entrecoupent. Il ne s'agit pas là d'une théorie spéculative ; c'est un fait d'observation qu'il nous est possible de vérifier ; chacune de nos perceptions prête à une telle expérience ; en la plus humble d'entre elles, nous retrouverons cette double notion. Le monde empirique est, en effet, constitué par le jeu de l'*Être* et du *non-être* ; le *non-être* se superpose à l'*Être* et le couvre du revêtement illusoire des noms et des formes. *Brahman* (le Réel, l'Être pur) *est la vérité ; le monde ne possède qu'une réalité de deuxième ordre*. Tant que nous nous abstenons de

procéder à l'enquête intérieure (*vicāra* , nous attribuons au monde empirique une valeur absolue ; nous disons alors qu'il est réel.

Le *vedânta* n'est pas encore bien compris en Europe et on tente parfois de l'attaquer sous le prétexte qu'il se refuse à reconnaître le monde extérieur. C'est une grossière erreur ; le *vedânta* admet que le monde possède une valeur empirique ; il n'accepte pas du tout la théorie de l'idéalisme subjectif ; pour lui, le monde objectif existe, mais le *vedânta* n'ignore pas non plus que dans l'expérience yoguique, on atteint un état de conscience où sujet et objet s'évanouissent simultanément. Le *vedânta* possède la particularité de n'être ni objectif, ni subjectif ; il ne se place ni sur le plan du réalisme, ni sur celui de l'idéalisme. Il observe la valeur de l'expérience en embrassant à la fois les deux points de vue, celui du sujet et celui de l'objet, et *il cherche le substrat commun qui relie la pensée à l'objet.*

Je vous engage à lire un ouvrage « L'Ontologie du *vedânta* », composé par le Père G. Dandoy qui a vécu à Calcutta ; cet ouvrage contient des commentaires de Jacques Maritain et d'Olivier Lacombe. Maritain approuve les conclusions de l'auteur ; il affirme, lui aussi, que l'explication de *māyā* échoue et que l'*advaita* nie le problème de la relation du contingent avec l'Absolu. Le point de vue du commentateur a d'ailleurs changé, car, dans des articles plus récents, parus dans la « Revue des Études carmélitaines », il fait preuve d'une compréhension plus large et d'une sympathie plus grande à l'égard de la pensée hindoue.

Répétons-le, le *vedânta* ne s'en tient strictement ni à l'attitude objective, ni à l'attitude subjective ; il s'efforce d'atteindre à une vision d'ensemble des choses. Berkeley, vous vous le rappelez, fut le tenant de l'idéalisme subjectif ; il avait pour ami le docteur Johnson qui ne partageait pas ses opinions philosophiques ; un jour, Berkeley vint voir Johnson ; il frappe à la porte : « Qui est-ce ? » — « C'est moi, Berkeley, ouvrez. » — « Entrez, Berkeley ; la porte n'est qu'une pure idée ; passez donc à travers. »

Cette répartie présente sous une forme plaisante la meilleure critique que l'on puisse faire du système. Le *vedânta* se garde bien d'un tel excès ; le monde extérieur existe ; il possède une certaine valeur que nul védântin ne songerait à nier.

En scrutant la nature des choses, le *vedânta* cherche la preuve de la réalité ; le nom et la forme n'ont pas de valeur substantielle ; nous sommes ici dans le royaume du changement et tout ce que

nous percevons est éphémère, transitoire, fugitif; c'est là que s'exerce le prestige de *māyā*. Le permanent, le *Réel* est en « *sat* », certes, mais il ne peut être appréhendé par le mental. C'est lorsque le mental est réduit au silence, c'est lorsqu'aucune vague ne s'élève plus dans l'esprit que l'*Être pur* se révèle ; à ce moment, il n'y a plus aucune modification ; *la pensée a cessé de fonctionner*.

Le *yoga* nous donne ainsi la valeur du non-manifesté ; il nous fait découvrir un aspect de la Réalité que nous ignorions. En fait, la Réalité a deux aspects :

— l'aspect de la manifestation ou de l'expression ;
— l'aspect du non-manifesté ou du silence.

Le premier est celui du *Devenir* ; le second, celui de l'*Être pur*.

Lorsqu'on cherche la base de la manifestation, on est en droit d'affirmer qu'elle réside dans le non-manifesté ; au prix d'un effort prolongé, nous pouvons d'ailleurs en faire l'expérience : par la méthode mystique du *yoga*, on réussit à suspendre temporairement tous les mouvements de la pensée. Ne croyez pas que ce soit une méthode particulière à l'Inde ; il serait aisé de trouver chez quelques écrivains d'Occident des intuitions d'un ordre supérieur de réalité ; voici, par exemple, un passage que j'extrais de « l'Excursion », de Wordsworth :

« Son âme avait absorbé le spectacle ; émotions, aspirations,
« sensations s'unissaient en un océan intérieur qui submergeait
« en lui toute notion corporelle ; c'est en elles, c'est par elles
« seules qu'il vivait encore.
« Dans cette élévation d'esprit, à l'heure solennelle où venait
« le visiter le Dieu vivant, la pensée cessait d'exister ; elle se
« fondait en la suprême félicité.
« Pas un souffle de remerciement, pas une seule requête ne
« montait à ses lèvres. Ravie en cette silencieuse communion
« qui transcende le truchement imparfait de la louange et de la
« prière, son âme n'était plus qu'action de grâces à l'égard du
« pouvoir qui l'avait créée ;
« Elle était toute bénédiction — elle était tout amour. »
(Livre I-205/218.)

Si nous considérons la vie des grands mystiques d'Europe, nous ne manquerons pas de constater que plusieurs d'entre eux ont également connu l'aspect du non-manifesté.

Tant que l'on ne comprend pas qu'indépendamment de l'as-

pect que nous voyons habituellement : celui de la manifestation, il en existe un autre : celui du non-manifesté, on ne saisit pas toute la valeur philosophique de « *sat* » ; on se fonde alors exclusivement sur l'aspect de la manifestation et on est incapable de pousser l'analyse jusqu'au bout. Le *vedânta*, en appliquant une méthode synthétique, parvient au concept de *sat* (Existence pure) associé à celui de *cit* (Intelligence pure), car ces deux concepts sont indissolublement liés l'un à l'autre.

Étudions maintenant cette dernière méthode :

— La première démarche est *objective* ; à propos de tout objet : lotus, cruche, jarre, etc., elle recommande d'écarter le nom et la forme ; on aboutit à la notion d'*Être pur* (*sat*) ; c'est le substrat immuable de toutes les apparences.

— La deuxième démarche est *subjective* ; elle consiste à rechercher à travers toutes les modifications du mental l'élément qui ne change jamais ; on arrive par là au concept d'*Intelligence pure* (*cit*) ; c'est la base invariable de toute perception et de toute pensée.

Au point de vue métaphysique, nous devons découvrir la vérité dans la plus humble de nos expériences et ici plusieurs attitudes s'offrent à notre choix :

La première (*dṛg-dṛçya-viveka*) permet de discriminer *le Spectateur du Spectacle* ; c'est ainsi que dans la *bhagavad-gītā*, au chapitre XIII, 2e verset, nous lisons :

« Mais apprends aussi, ô *Bhārata*, que, dans tous les champs « (*kṣetra*), Je suis le Connaisseur du champ (*kṣetrajña*).

« La science du champ et du Connaisseur du champ, c'est la « science par excellence. »

Çaṃkara a consacré à ce verset un commentaire qui fait autorité. Le champ de la conscience, c'est la manifestation ; ici, le Connaisseur et la manifestation s'opposent l'un à l'autre ; à propos de toute sensation, de toute perception, nous pouvons distinguer deux termes antithétiques : l'observateur et la chose observée, le Spectateur et le Spectacle. Je me propose d'ailleurs de traiter ce sujet dont l'importance est capitale et de lui réserver une causerie entière.

Procédons à notre analyse ; nous discernons bien deux éléments :

— l'un qui ne change jamais, le Spectateur, la Conscience d'existence ;

— l'autre qui varie à tout moment, le Spectacle mouvant du monde.

Le spectateur, c'est vous, c'est moi, c'est chacun de nous; dépouillons toutes ces individualités de leurs caractéristiques accidentelles, c'est-à-dire des noms et des formes, nous parvenons au Moi cosmique, au Soi universel. Ce Soi supérieur que le changement n'affecte pas, ce Témoin indestructible, cet Observateur impassible, ce Spectateur permanent demeure en chacun des trois états à travers lesquels se déroule le film de la vie; il existe à l'état de veille; il existe encore à l'état de rêve; il existe enfin à l'état de sommeil profond. Nous faisons chaque jour l'expérience de ces trois conditions; lorsque nous nous endormons, nous assistons à la représentation du rêve. Tout à coup, le rideau tombe; nous sombrons dans le sommeil profond.

Pendant la veille et le rêve, nous sommes pris comme dans les rouages d'un immense mécanisme par les rapports qui s'élèvent incessamment entre le sujet et l'objet, car ces deux éléments sont en perpétuelle friction. Au contraire, dans le sommeil profond, le sujet et l'objet, liés l'un à l'autre, disparaissent ensemble de la scène; la conscience relative s'évanouit; nous la retrouverons plus tard soit à l'état de rêve, soit à l'état de veille, dès que le sujet et l'objet feront en même temps leur réapparition.

Dans l'état de veille, tout change constamment; le spectacle n'est jamais le même; le décor se modifie sans cesse et le sujet, conditionné par le mental, se transforme lui aussi. Dans l'état de rêve, il en est exactement de même; le mental procède à chaque instant à de nouvelles constructions. Mais le Spectateur, commun aux deux états de veille et de rêve, reste toujours identique à lui-même; il voit défiler les images devant lui; une seule et même personne conserve la conscience de son identité.

Dans l'état de sommeil profond, nous ne plongeons pas dans la vacuité, dans le néant; lorsqu'au réveil, nous recouvrons notre mémoire, nous gardons un souvenir négatif de l'état antérieur; nous nous rappelons qu'alors, il n'y avait plus rien à percevoir; le sens de l'espace et du temps était aboli; or, il n'est pas possible de percevoir quoi que ce soit là où tout mouvement a cessé de se produire. C'est l'absence de choses perçues qui devient maintenant objet de perception, et la présence du Spectateur dans le sommeil profond se décèle encore, lorsque nous revenons à l'état de veille, par le *souvenir d'une expérience de vide.* Nous pouvons conclure que le Soi supérieur ne change jamais et que le « moi empirique » est en perpétuel changement.

Il existe une autre attitude, toute subjective, qui consiste à analyser notre propre individualité. Cette investigation nous contraint à opérer des distinctions, en quelque sorte, arbitraires, mais ne nous imaginons pas que les diverses enveloppes ou gaines que nous allons successivement éliminer, constituent des organismes indépendants et autonomes. Lorsqu'en étudiant la perception selon le *saṃkhya*, nous avons distingué en l'organe intérieur (*antaḥkārana*) trois éléments : le *manas* (le mental), la *buddhi* (la discrimination) et l'*ahaṃkāra* (le sens de l'ego), nous avons établi qu'il s'agissait, non pas de facultés autonomes, mais de trois fonctions d'un seul et même organe ; c'est pour la commodité de l'analyse que nous avons considéré séparément chacun de ces éléments. Il en va tout de même pour le cas présent. Cette réserve faite, nous pouvons reconnaître dans l'individualité humaine cinq *koças* ou gaines :

1° *le corps grossier : annamaya-koça*, c'est l'enveloppe charnelle qui est formée par la nourriture que nous assimilons. Or, nous disons : « Je possède un corps physique » ; à ce moment, la conscience d'existence est liée à un agrégat, composé de plusieurs parties, dont l'équilibre est instable. Nouveau-né, enfant, adolescent, adulte, vieillard, ces appellations marquent les étapes de notre vie physique.

Ce corps endure maintes épreuves ; il est affecté par des maladies et des infirmités, etc., mais la même conscience d'existence accompagne cette enveloppe qui, de la naissance jusqu'à la mort, est le siège de modifications incessantes. La réalité n'est pas en cet assemblage de cellules, de nerfs, d'os, d'humeurs, etc... ; elle réside dans la « *conscience d'existence* » qui relie les uns aux autres des états physiques fort dissemblables ;

2° *l'enveloppe d'énergie : prāṇamaya-koça :*

Le *prāṇa*, c'est l'énergie vitale qui se manifeste à l'intérieur de notre corps, qui le soutient et l'anime ; nous pouvons aisément isoler cette énergie de notre organisme physique. Aujourd'hui, par exemple, elle est présente ; nous sentons en nous une force grâce à laquelle tout nous paraît facile. Fait-elle défaut, le moindre effort nous coûte ; nous disposons néanmoins des mêmes moyens, des mêmes membres et des mêmes muscles. Si cette force varie d'intensité, la « *conscience d'existence* » reste égale à elle-même. L'*Être* est, pour le cas présent, la *Conscience* qui s'exprime par « Je suis ». Le *non-être*, c'est la manifestation, l'expression, sous un mode quelconque, de l'énergie vitale ;

3° *l'enveloppe du mental : manomaya-koça :*

Notre mental change continuellement. Hier par exemple, mon esprit était lucide ; aucune difficulté ne me rebutait ; je comprenais tout ce que j'étudiais ; idées et souvenirs accouraient au moindre appel. Aujourd'hui, je suis mal disposé ; tout travail m'est pénible ; la mémoire fonctionne avec difficulté. Ici encore, nous retrouvons le changement ; l'enveloppe du mental varie à tout moment ; c'est la *conscience d'existence*, associée à cette enveloppe, qui reste immuable ;

4° *l'enveloppe de l'intellect : vijñānamaya-koça :*

Nous parvenons à l'enveloppe de la *buddhi* ; la *buddhi*, nous l'avons vu, est la faculté qui discrimine, exerce un choix et prend des décisions de tout genre. Malheureusement, la *buddhi* n'est pas un phare à feu fixe ; c'est un phare à intermittences ; à des phases lumineuses succèdent des phases d'obscurcissement ; pour telle ou telle raison, la *buddhi* est bien souvent voilée. Il suffit d'une cause physique (épilepsie, folie, idiotie, etc...) pour qu'elle s'éteigne complètement. Quelle que soit notre disposition d'esprit, la *conscience d'existence* n'en subsiste pas moins en nous ; elle s'exprime toujours de la même manière : « Je suis » ;

5° *l'enveloppe de félicité : ānandamaya-koça :*

Nous n'en faisons habituellement pas l'expérience dans la vie quotidienne ; nous n'éprouvons que de petites joies et des bonheurs sans lendemain ; nous ne ressentons que des plaisirs mesquins ; jamais nous ne goûtons, dans sa plénitude et sa pureté, la Félicité suprême. Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait provoquer la cessation de toute relation de sujet à objet. Le sommeil profond nous conduit tout près du *Soi* (*ātman* ou *Brahman*) ; nous ne sommes plus séparés de Lui que par un dernier obstacle : le voile de l'Ignorance. De ce sommeil sans rêves, nous sortons, en effet, tels que nous y étions entrés ; nous n'en rapportons pas la lumière de l'Intelligence supérieure. Nous disons simplement : « J'ai dormi ; j'étais heureux ; je ne me rap-« pelle rien d'autre » ; c'est bien le langage de l'Ignorance causale.

Pour que la Connaissance (*jñāna*) resplendisse de tout son éclat, encore faut-il que le sujet et l'objet s'évanouissent ; cette disparition doit être la conséquence d'un effort conscient, volontaire et persévérant. Tant que subsiste la plus faible distinction

entre le sujet et l'objet, tant que demeure la moindre trace de dualité, il est impossible de contempler le Réel qui est un et sans second. Seule, la *conscience d'existence* qui s'exprime par : « Je suis », est la vérité ; du point de vue subjectif, cette Conscience est l'Être pur.

Je vous recommande la lecture d'un ouvrage : « Études sur *Ramaṇa Maharṣi* » ; il vous fera connaître un grand sage qui vit actuellement dans le Sud de l'Inde et qui évoque pour nous, Hindous, le souvenir de *Çaṃkara*. Le *Maharṣi* conserve à toute heure de son existence la conscience du Moi supérieur, autrement dit du *Soi*. Il eut cette illumination à l'âge de quinze ou dix-sept ans ; il se rendait à son collège lorsque la peur de la mort l'envahit ; il rejette ses livres et s'étend sous un arbre ; il se demande : « *Qui suis-je ?* ». Et tout à coup, il a une expérience semblable à celles que décrit le bouddhisme zen : c'est l'expérience dite de *Satori*. Une intuition lui révèle la conscience universelle, la conscience de *l'ātman* ou de *Brahman* ; depuis ce jour, cette conscience ne l'a jamais abandonné et actuellement, *Ramaṇa Maharṣi* a 61 ou 62 ans. Ce sage garde en chaque circonstance une double conscience : la Conscience supérieure et la conscience relative. Il a toute sa lucidité d'esprit et fait preuve d'une vive intelligence pratique ; il s'intéresse aux moindres détails de la vie de son entourage ; il connaît plusieurs langues hindoues, le sanskrit, l'anglais. Après son expérience, le *Maharṣi* est resté près de vingt ans sans proférer une seule parole.

Un écrivain de talent, Paul Brunton, dans un livre intitulé : « l'Inde secrète », a consacré quatre chapitres au sage de *Tiruvanamalai*.

Selon Bradley, l'Existence n'est pas la Réalité ; la Réalité doit être, et l'Existence n'est que l'*apparence de cette Réalité*. Pour Mac Taggart, l'Existence serait une *espèce* de la Réalité. D'après le *vedānta*, l'*Être* n'est ni une apparence, ni une espèce de la Réalité ; l'*Être* est la nature même du Réel. C'est d'ailleurs la thèse que vient de soutenir brillamment le docteur *Mahadevan*. Ce dernier a été élevé dans l'un des établissements de la *Rāmakrishna Mission* et nous sommes, à juste titre, fiers de son succès universitaire, car son ouvrage a été apprécié par tous les vēdāntins du monde, aussi bien par les *paṇḍits* de l'Inde que par les savants étrangers. Je ne puis résister au désir de reproduire un extrait de sa conclusion :

« Nous venons de démontrer que les cinq enveloppes ou gaines « qui constituent l'individualité humaine, n'ont en elles-mêmes « pas de réalité ; on pourrait donc s'imaginer qu'après l'élimina- « tion de ces gaines, on parvient au néant, mais une telle asser- « tion n'est pas fondée, car pour constater qu'il n'y a plus rien, « il faut qu'un témoin subsiste.

« L'existence du *Soi* n'offre pas matière à discussion : nul ne « peut mettre en doute sa propre existence. Descartes qui a « commencé par douter systématiquement de toute chose, n'a « pas douté de son existence. « Je pense, donc je suis » est le pre- « mier postulat de sa philosophie ; cet axiome n'est pas l'abou- « tissement d'un raisonnement syllogistique. *Notre conscience* « *d'existence* est bien trop simple, bien trop primordiale pour « admettre « donc ». Si « Je suis » dépendait de « Je pense », « Je pense » devrait également dépendre d'un autre « donc », ce « qui nous entraînerait à une régression sans fin.

« Celui qui voit là un syllogisme, dit Hégel, prouve qu'il n'a « qu'une bien piètre connaissance en la matière ; la conjonction « donc » qui se présente ici, ne doit pas nous faire illusion. Où « serait le moyen terme ? C'est dans une vérité immédiate, c'est « dans une vérité évidente en elle-même et par elle-même qu'en « formulant cette proposition sur laquelle tout l'édifice de la « philosophie moderne a été construit, Descartes a pris son « point de départ. Dans cette conscience de soi-même, pensée « et existence ne peuvent être dissociées l'une de l'autre.

« En ce qui concerne notre propre existence, dit Locke, nous « la sentons si pleinement, nous en avons une telle certitude « que personne au monde n'éprouve le besoin d'en chercher la « preuve. Qui serait d'ailleurs capable d'administrer une preuve « de ce genre ?

« Pour Kant, l'unité transcendantale de l'aperception est le « postulat central. L'existence de soi-même est le fait primordial « sur lequel reposent la connaissance et la logique. La connais- « sance de nous-mêmes et l'existence de nous-mêmes sont insé- « parables l'une de l'autre.

« *Çaṃkara* dit que la connaissance du *Soi* qui n'est ni logique « ni sensorielle, précède toute autre cognition. Cette connais- « sance outrepasse toute démonstration ; c'est elle qui est la base « de toutes les autres preuves. Un être ne saurait affirmer que « le *Soi* est irréel sans nier du même coup sa propre réalité, car « il n'est en définitive rien d'autre que son propre *Soi*. »

Vous trouverez un écho de cette même compréhension parmi les poètes modernes :

« Il se trompe celui qui tente de s'écarter de Moi ;
« De qui me fuit, Je suis encore les ailes ;
« Je suis en même temps le doute et le douteur lui-même,
« Et aussi l'hymne sacré que chante le brâhmane.

Emerson (Brahma).

Le substrat nécessaire de toute forme d'existence est l'*Être pur* (*sat*).

Nous allons maintenant étudier l'autre aspect, le concept d'*Intelligence pure* (*cit*). Ce n'est qu'une appellation différente pour désigner l'*Être pur ; sat* et *cit* ne font qu'indiquer la même base universelle, le même support permanent. Nous n'arriverons jamais à séparer l'une de l'autre ces deux notions ; *sat* (*Être pur*) est *cit* (*Intelligence pure*) ; *sat* est une masse homogène en laquelle il n'est pas possible de distinguer des éléments constitutifs ; quelle différence pourrait-il exister entre *sat* et les parties de *sat ?*

Supposons qu'il y ait réellement une différence entre le tout et les parties du tout ; nous n'aurions plus le droit d'établir une relation quelconque entre le premier et le second des deux termes. Les parties seraient nécessairement inertes, inanimées ; comment, dans ces conditions, relier ce qui est inerte à la *pure Intelligence?* Au contraire, ce lien existe entre *sat* et *cit*, car l'*Être pur* et l'*Intelligence pure* ne sont que deux aspects d'une seule et unique Réalité. Cette Réalité demeure au delà du fonctionnement de notre mental, mais elle se réfléchit à travers le prisme de notre esprit. Elle brille de son éclat ; elle ne doit sa clarté à nulle autre source de lumière ; elle possède en propre le pouvoir d'illuminer les choses ; elle resplendit en elle-même et par elle-même.

C'est sur le concept de *cit* que *Çaṃkara* [1] édifie tout son système. Il s'agit d'une dialectique subtile que je ne puis, au cours de cette causerie, exposer comme elle le mériterait ; je me bornerai à présenter un aspect de la discussion.

Voici de quelle manière la critique en est formulée par un bouddhiste :

Opposition : Nous ne voyons pas dans le courant des formes

1. Voir en appendice le commentaire que *Çaṃkara* a composé, à ce sujet, sur la *bṛhad. up.*

qu'il existe une base stable telle que *sat* ou telle que *cit*. Nous constatons par contre qu'une cognition éclaire une autre cognition comme la flamme d'une torche se communique à une autre torche ; nous n'admettons aucun lien entre deux cognitions successives ; l'une meurt et l'autre naît. Nous récusons donc ce témoin constant, l'*ātman*, dont vous parlez et qui, d'après vous, subsisterait toujours en tant qu'*Être pur*.

Prenons l'exemple d'une lampe qui brille par elle-même ; c'est elle qui éclaire tous les objets environnants. Le mental joue alors le rôle de la lampe ; il révèle tout ce que nous voyons ; inutile d'imaginer ce Dieu qui « resplendit et qui du même coup fait resplendir l'univers tout entier ». Une friction, déterminée par nos tendances particulières, se produit constamment entre les objets (*rūpa* : c'est-à-dire les formes) et notre pensée. C'est en vain que nous nous efforcerions de découvrir un substrat sous-jacent qui unirait, les unes aux autres, des cognitions momentanées ; il suffit de constater que ces cognitions forment des agrégats en perpétuel changement.

Pour le bouddhisme, en effet, l'individualité est composée par cinq agrégats (*skandhas*) qui sont toujours en équilibre instable et qui se modifient à tout moment :

— *rūpa* : les formes, les objets ;

— *vedanā* : les sensations ;

— *saññā* : les perceptions ;

— *samkhara*[1] : les formations mentales dues aux dispositions innées ;

— *viññā* : la conscience ou la connaissance (relative).

La forme (*rūpa*) agit sur le mental comme l'huile alimente la mèche de la lampe et si la lampe brille, ce n'est que la résultante de différents facteurs.

Note : L'appendice, qui accompagne ce recueil, donne « in extenso » le commentaire de *Çaṃkara* auquel il est fait allusion.

Les arguments, employés par les adversaires en présence, s'élèvent bien au-dessus des querelles d'école. Nous retrouvons l'éternel débat entre les partisans de l'agnosticisme et les tenants de la spiritualité ; les appellations ont changé, mais la discussion conserve le même caractère d'actualité.

1. Terme pâli qui équivaut au terme sanskrit : *saṃskāra*.

CAUSERIE N° 97

FAITE A L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE, LE 17 AVRIL 1942,
PAR LE SVÂMI SIDDHESWARÂNANDA

La notion de yajna dans la vie religieuse hindoue.

Dans les trois dernières causeries, j'ai abordé certains aspects dialectiques et abstraits de la pensée hindoue et je tiens à vous en montrer un autre ; c'est un aspect religieux que nous étudierons aujourd'hui ; il sera d'ailleurs d'un accès beaucoup plus facile. Vous constaterez par là que chaque face de l'existence peut recevoir un reflet de notre philosophie ; cette dernière trouve ainsi une application pratique dans la vie de chaque jour. Depuis ses origines jusqu'à l'époque moderne, toute l'histoire religieuse de l'Inde offre d'ailleurs l'expression complète d'une *philosophie en action*.

Avec les systèmes de *Çaṃkara*, de *Rāmānuja* ou de *Madhva*, la vérité prend une apparence quelque peu revêche qui suffit à rebuter certaines personnes et à les détourner de la vie spirituelle ; il leur semble que la recherche philosophique et dialectique n'est qu'une pure gymnastique de l'esprit. La diversité des opinions et les contradictions que présentent entre elles les différentes théories, les déconcertent et les égarent ; elles n'obtiennent nulle part une explication qui leur donne pleine et entière satisfaction ; or, c'est l'aliment que réclament de nombreux candidats à la vie spirituelle. Les divergences en question proviennent du fait que l'expérience intérieure a été interprétée par de savants docteurs ; en voulant la traduire, ils l'ont recouverte de leurs préférences ; ils ont projeté sur elle leurs préjugés ; ainsi ont pris naissance tant de philosophies et tant de systèmes.

Nous écarterons donc dans cette causerie tout aspect dialectique ; nous demeurerons sur le plan pratique et nous pourrons observer que dans tout pays et à toute époque, l'homme religieux

reste le même, lorsqu'il tente d'atteindre un ordre supérieur de réalité. Partout, il ressent les mêmes aspirations ; partout, c'est la même tradition qui réapparaît. Dans ce domaine, le message de l'Inde ne vous apportera rien de nouveau. L'islamisme, le judaïsme, le christianisme ont aussi leurs mystiques qui, tous, se sont efforcés de parvenir au même but ; comme l'a dit *Râmakrichna* sous une forme humoristique : « Un chacal est partout « un chacal ; partout, il aboie sur le même ton. » La vie de tous les mystiques produit, en effet, la même résonance. A proprement parler, il n'y a pas de différence entre ceux qui, en Occident et en Orient, ont eu des expériences spirituelles comparables ; ils se servent à peu de chose près des mêmes expressions. C'est dans les symboles, la liturgie et les cultes que les différences se manifestent, car il y a plusieurs façons d'exprimer la vérité dans la vie de chaque jour.

A ce sujet, je désire vous lire quelques lignes extraites d'un article, consacré à l'Inde, qui a paru dans la « Revue des Jésuites Missionnaires », cahier n° 3, du mois de mai 1941, sous le titre : « *Les Hindous modernes* » :

— *Hindouisme et Christianisme* : « A première vue, on pour- « rait se demander ce que le christianisme apporte de neuf à « la vie religieuse indienne — Révélation (*çruti*), inspiration « (*ṛṣi*), écriture sacrée (*veda*), tradition (*smṛti*), direction spiri- « tuelle (*guru*), oraison (*prârthana*), sacerdoce (*brahman*), « contemplation (*darçana*), extase (*dhyāna*), sacrifice (*yajña*), « culte divin (*pūjā*), culte des saints (*arcana*), rites (*karman*), « pèlerinages (*parivrajyā*), purification (*çuddhi*) ascétisme (*ta*- « *pas*), recueillement (*samādhi*), croyance (*dharma*), esprit de « foi (*çraddhā*), abandon (*tyāga*), dévotion (*bhakti*), esprit « intérieur (*yoga*), renoncement (*saṃnyāsa*), grâce (*prasāda*), « incarnation (*avatāra*), etc... [1], l'Indien trouve tous ces éléments « psychologiques de la vie religieuse dans l'hindouisme. Son « âme semble donc meublée et humainement satisfaite. On ne « pourrait guère escompter chez lui, pour l'amener au catholi- « cisme, une soif de psychologie religieuse qu'il ne parviendrait « pas à étancher aux sources qu'il trouve chez lui.

« On ne peut pas davantage essayer de *disloquer par la cri*- « *tique* le système religieux de l'hindouisme, car précisément, « l'hindouisme ne se préoccupe pas d'être un système. Il ne

1. En reproduisant ce passage, nous tenons à signaler que nous ne sommes pas d'accord avec la traduction de certains termes sanskrits.

« réagit pas contre ses propres travers ; il absorbe les éléments « les plus disparates : il n'est qu'un fait, complexe et multi- « forme ; il ne prétend pas à une existence juridique. La critique « logique est aussi impuissante à le réduire que la satire des « Anglais ne détruit l'Angleterre.

« Il est pareillement inutile, pour vaincre l'obstination de « l'Hindou, de la *déprécier*, en l'appelant orgueil ou endurcisse- « ment. Les reproches et les réprimandes réussissent quelquefois « sur les individus ; jamais sur les collectivités, surtout quand « elles sont fières. D'ailleurs, l'obstination de l'Hindou ne tient « pas d'abord à de l'orgueil, elle provient de l'intensité même de « sa vie religieuse. Quand on parle à un Indien orthodoxe d'une « religion nouvelle, il écoute respectueusement, parce que tout « ce qui est religieux lui semble digne d'estime, mais à aucun « moment, il n'a l'envie de l'adopter, parce qu'il est déjà psycho- « logiquement saturé de dévotion. Il est un peu comme un « Franciscain qui écouterait avec plaisir un beau panégyrique « des Dominicains sans que sa vocation à lui soit même ébranlée.

« Dans l'héritage de l'hindouisme, nous trouvons des trésors « précieux : l'idée du détachement — travestie sans doute et « défigurée — mais qui, purifiée et rectifiée, est bien la seule « porte d'entrée vers les Béatitudes et la Cité divine : la place « prépondérante, presque unique, qu'il donne à ce qui est reli- « gieux. Là où le Grec classique et le Romain matérialiste ne « voient que la terre et l'humain, l'Hindou ne considère que les « valeurs d'éternité et les réalités divines, le « catholicisme » « instinctif. L'Indien ne doute pas de la fin transcendante et « spirituelle de l'homme, de sa destinée au Bien suprême, ni « par conséquent de l'unicité de la véritable Religion. »

L'auteur a fait là un excellent travail ; je me garderai de discuter les conclusions qu'il en tire ; constatons qu'un esprit ouvert, au contact de notre culture, ne peut pas ne pas reconnaître la grandeur de notre idéal philosophique et religieux ; qu'il le veuille ou non, il en subit l'influence ; l'assimilation de notre pensée par l'Occident s'effectue ainsi par des voies diverses ; sur le plan de l'égalité, l'Inde, fidèle à sa tradition, ne manquera d'ailleurs pas d'accueillir avec sympathie tout apport étranger pourvu qu'il ne soit pas en opposition avec son héritage spirituel.

Un examen attentif des religions hindoues aboutit à la constatation suivante : aussi bien que le christianisme et l'isla-

misme, toutes ces religions considèrent l'existence quotidienne comme une voie qui conduit à la réalisation du divin ; prenons par exemple, la vie de *Râmakrichna* ; sans être ni chrétien ni musulman, il n'en est pas moins entré directement en contact avec le Christ et avec le Prophète.

Pour nous, Hindous, l'approche de la Réalité est une démarche toute naturelle qui caractérise l'être humain. Nous parvenons à nous identifier avec le divin, non pas par la discussion philosophique, *mais par l'attitude que nous adoptons dans la vie de chaque jour* ; voilà la base fondamentale des conceptions hindoues. Aussi, nous en tiendrons-nous dans cette causerie à l'aspect pratique de la vérité, et, fidèle à l'habitude que j'ai prise en Europe chaque année, à pareille époque, je consacrerai cette réunion à l'étude d'un problème que la semaine sainte qui vient de s'écouler, a rappelé à notre attention : celui du Sacrifice et de la Résurrection.

Le christianisme a mis en valeur la grandeur de cette conception morale ; l'exemple de Jésus lui donne d'ailleurs un relief particulier ; le Christ n'a pas hésité, pour sauver l'humanité, à lui faire don de sa propre vie. Cette même idée, cette même aspiration anime toutes les religions hindoues ; le concept de sacrifice est la base du mysticisme ; c'est l'idée maîtresse qui soutient l'édifice religieux ; supprimez la notion de renoncement et d'abnégation, vous ruinez du même coup la vie spirituelle ; elle en est la pierre d'angle et la clé de voûte.

L'idée de renoncement ne peut, comme un décret ou une ordonnance, être imposée à tous les hommes ; ce n'est pas une illusion comme le prétend Freud ; ce n'est pas non plus un aspect pathologique comme ont tenté de le démontrer un Bernard Hart ou un Leuba ; c'est le support de toute expérience mystique ; la Loi morale possède une valeur universelle. Et la découverte de cette Loi constitue l'esthétique de la véritable religion.

Selon les conceptions hindoues, l'idée de sacrifice remonte à l'origine de la vie indo-aryenne ; elle s'annonce déjà dans les *vedas* ; au point de vue religieux, elle s'affirme notamment dans le *rg-veda* dont l'apparition remonte entre 4.000 et 3.000 ans avant J.-C. La manifestation entière est un sacrifice que l'Être suprême s'impose à lui-même ; le *puruṣa* (l'Ame universelle) s'immole pour créer le monde sensible. Le *puruṣa-sûkta* s'exprime ainsi :

« Le *puruṣa* est à la fois tout ce qui existe et tout ce qui

« existera ; il est le Seigneur de l'Immortalité, car il est tout ce « qui s'accroît par assimilation de nourriture.

« Quand les dieux accomplirent le Sacrifice avec le *puruṣa*, « le printemps fut le beurre fondu ; l'été, le bois, et l'automne, « l'offrande.

« Ils présentèrent alors, sur l'autel, leur holocauste, le *puruṣa* « qui est leur aîné à tous ; c'est ainsi que les dieux et les sages « prirent le *puruṣa* pour la victime du sacrifice.

« De ce sacrifice entièrement consommé, naquirent successi- « vement l'un de l'autre le *ṛg-veda*, le *sāma-veda*, le *yajur-veda* « et l'*atharva-veda*.

« En accomplissant ce sacrifice, les dieux instituèrent le « *karman*, l'acte sacré ; ce fut l'origine des premiers rites. Plus « tard, les grands sages découvrirent la sainte demeure céleste « où résident ces dieux dont l'existence est antérieure à la leur. »

(10/90, 2/16.)

Pourquoi le *puruṣa* consent-il à s'immoler ? N'est-il pas le substrat immuable qui sous-tend toutes les entités dont la manifestation se compose ? N'est-il pas l'unique source de vie ? Une telle recherche est vaine ; nulle cause ne saurait être assignée à l'acte de la création ; c'est la joie du divin de se manifester, de subsister pendant un certain temps, puis de se résorber ; le *puruṣa* se projette en d'innombrables unités ; chacune d'elles tente de remonter jusqu'à la source commune où elles ont toutes pris naissance ; par leurs propres moyens, elles ne sauraient y parvenir ; il faut que la grâce divine intervienne ; c'est par pure commisération que le *puruṣa* permet aux créatures de se relier à la Base universelle.

Nous comprenons maintenant l'étendue du sacrifice que fait le *puruṣa* ; l'appel du divin s'exerce, en effet, à l'encontre des lois de l'évolution ; l'individu qui a entendu cette voix en lui-même, cesse d'être attiré vers l'extérieur ; un contre-courant, plus puissant encore, le ramène vers l'intérieur et le guide vers la réalité. Nous atteignons le point où l'*Être* et le *Devenir* s'entrecoupent ; d'un côté, la manifestation se déploie selon son propre rythme et les noms et les formes, par leurs combinaisons incessantes, créent le *Devenir* ; de l'autre côté, le *puruṣa*, l'Être inconditionné et indéterminé, agit à sa volonté. Les *vedas* présentent la même idée sous une forme théologique : « Un moment « vint où l'Un décida de se multiplier. »

Plus tard, quand je traiterai le problème de la causalité, nous

verrons qu'il n'est pas permis d'appliquer ce principe à la création ; le « pourquoi » reste alors sans réponse. Tant que nous sommes engagés dans le monde, nous éprouvons le désir de tout connaître ; dans ce domaine, l'enchaînement des effets et des causes nous fournit une solution pertinente, mais le principe de causalité n'opère jamais que dans les limites de notre système, à l'intérieur de la manifestation ; au delà, il cesse de jouer. S'il en est ainsi, le surnaturel échappe à toute explication ; il ne nous reste qu'une ressource : faire appel à la révélation ou à l'expérience mystique des grands êtres spirituels.

Abandonnons-nous la position théologique, nous sommes contraints de nous réfugier sur le terrain scientifique ; un besoin impérieux de comprendre pousse l'homme à construire des systèmes philosophiques ou métaphysiques, mais nous aurons beau raisonner d'après les règles de la logique, les syllogismes ne nous feront pas découvrir la vérité ; notre effort demeurera stérile tant que la *buddhi* (la raison supérieure : l'intuition) ne s'illuminera pas en nous. Sur le plan philosophique, il n'y a place ni pour les opinions particulières ni pour les préjugés personnels ; la science nous apprend à adopter une attitude objective et à observer impartialement les choses.

Cette dernière méthode, nous l'avons précédemment exposée.

En parlant du sacrifice et de la résurrection, je dois aujourd'hui me comporter tout différemment ; il faut cette fois que je m'appuie sur la révélation ou sur l'expérience de certains mystiques. Mais une autre difficulté surgit : il y a plusieurs révélations dans le monde ; chaque peuple possède son Livre sacré. Hindous, Israélites, Musulmans, Catholiques, Parsis, etc..., proclament que leur révélation est la seule valable ; laquelle choisirons-nous ?

Sur ce point, tout fidèle doit accepter sans discussion la Révélation qui est particulière à la religion dont il se réclame, car chaque Révélation fixe les croyances sur toutes les questions qui dépassent notre entendement ; cependant, l'exemple vivant et les expériences des grands mystiques de toutes les religions nous fournissent un enseignement similaire, et, sur ce terrain, tous les êtres religieux peuvent se rapprocher les uns des autres dans un esprit de tolérance et de compréhension.

Si les croyances et l'attitude que la religion impose, constituent pour nous une entrave, il sera toujours temps de rejeter l'explication religieuse et de revenir à l'attitude purement métaphy-

sique. Reconnaissons cependant que l'aspect traditionnel de la révélation possède une grande valeur. Je m'adresse en particulier à ceux qui n'acceptent pas ce dernier aspect ; je leur demande de faire un effort et d'étudier avec impartialité les rites et les cultes ; ils découvriront une philosophie profonde dont leurs propres opinions sont bien souvent dénuées.

Nous allons maintenant définir la position traditionnelle :

La discipline religieuse consiste à pratiquer l'abnégation complète : c'est la devise de tout être religieux. Ce renoncement fait-il défaut, la porte reste fermée ; la Réalité supérieure ne se révèle pas. Or, l'idée de sacrifice peut affecter deux aspects différents : l'un, positif ; l'autre, négatif.

Il est *négatif*, si nous utilisons la voie de la négation (*nêti, nêti*) afin de réaliser l'union avec le Divin ; nous éliminons successivement tout ce qui est impermanent jusqu'à ce que nous parvenions au substrat immuable. Nous raisonnons de la manière suivante : « Ce que je perçois au moyen des organes sensoriels, « ne peut me faire connaître la vérité ; j'en fais l'abandon. »

Il est *positif*, lorsque nous nous acheminons vers la Réalité par des affirmations constamment renouvelées ; en entretenant en nous par un zèle inlassable la Présence divine, nous nous purgeons peu à peu de nos impuretés ; chaque acte nous offre l'occasion d'accomplir un sacrifice personnel.

Lorsque l'homme, au cours de son développement, conçoit l'existence d'un ordre moral, *la notion du sacrifice lui apparaît comme nécessaire*, car cet ordre supérieur de réalité, bien mieux que le monde physique où sa vie se déroule, lui donne le sentiment de l'unité. Dès que l'on s'élève à ce degré où la vérité se révèle comme intimement associée à un ordre moral, on a déjà accompli un progrès beaucoup plus important qu'on ne le pense habituellement ; le comportement de l'individu subit aussitôt de profondes transformations.

Si, d'après le point de vue hindou, nous analysons notre individualité, nous remarquons en notre mental de fortes résistances. L'attraction (*rāga*) et la répulsion (*dveṣa*) forment en chacun de nous un véritable nœud de résistances et ces résistances s'accusent par des actes de volonté ; nous recherchons ou nous fuyons avec la même passion le commerce de telle ou telle personne. Poussons l'enquête plus avant : demandons-nous comment ces résistances ont pris naissance. Si nous savons nous interroger, nous découvrirons un souvenir à la base de chacune de ces tendances.

En expliquant ce processus psychologique, je m'en tiendrai à la vie présente ; il n'est pas indispensable de recourir à la théorie des existences antérieures.

D'après les commentaires de *Çaṃkara* sur la *māṇḍūkyôpaniṣad*, nous conservons la mémoire des efforts que nous avons précédemment faits pour nous adapter à notre entourage ; à un certain moment, nous avons senti le besoin d'une chose qui nous manquait ; ce premier souvenir s'est incrusté en notre organisme biologique. Observons, par exemple, un jeune enfant ; il a faim et il crie ; c'est un acte tout naturel. Si nous n'avions pas de besoins, il n'y aurait pas place pour le souvenir ; le besoin des choses qui nous ont fait défaut, peuple notre mémoire de souvenirs et nous continuons à désirer les choses dont nous avons été privés. Au fur et à mesure que nous nous accommodons plus parfaitement à notre milieu, nous créons en nous une nouvelle individualité ; notre attitude se modifie en fonction de notre volonté.

Cette volonté ne se manifeste pas chez l'être qui reste encore à l'état tamasique. En étudiant la perception selon le *sāṃkhya*, nous avons reconnu, dans la Nature primordiale, trois qualités (*guṇas*) : l'inertie (*tamas*), l'énergie (*rajas*), la pureté (*sattva*). Aux échelons inférieurs de l'existence, le désir n'apparaît pas nettement ; le *tamas* domine ; le nœud de l'individualité n'est pas formé ; nulle résistance ne se fait sentir à l'égard de la Totalité. L'abeille dans sa ruche ou la fourmi dans sa fourmilière n'obéit qu'à un instinct grégaire ; qu'un membre de la communauté soit menacé par un danger quelconque, les autres membres ne pratiquent l'union que d'une manière inconsciente. Ici, le nœud se forme, non pas dans l'individu, mais dans la collectivité, et les différentes unités qui la constituent, n'en ont pas une claire conscience.

Il faut que nous nous élevions jusqu'à l'homme pour que l'individu acquière toute sa valeur ; à ce stade, une volonté autonome s'affirme avec vigueur ; c'est l'état rajasique. Chez les enfants, dans la première partie de la vie, le sens du moi reste faible ; certains d'entre eux éprouvent même une grande difficulté à faire un usage correct du pronom « moi » ou « je » ; ils n'ont pas pris contact avec leur propre individualité ; ils emploient bien souvent la troisième personne en parlant d'eux-mêmes ; j'ai eu fréquemment l'occasion, en Europe et dans l'Inde, d'entendre de jeunes enfants s'exprimer ainsi : « Donne cet objet à Pierre » ; « Krichna a envie de ce fruit ». « Pierre » et « Krichna » sont

ici des substituts, de vagues ébauches du « moi ». L'adaptation entre l'entourage et l'individu n'est pas achevée et le sentiment du moi demeure voilé. Plus tard, la volonté entre en jeu et l'individualité devient plus puissante, car l'ego s'est éveillé.

La vie empirique ne saurait se concevoir en l'absence du sentiment du moi ; parfois même, il est indispensable de le développer chez certains adolescents ou de le reconstituer chez des névrosés ; pour obtenir des résultats pratiques, il faut que l'individu possède une résistance normale. Il s'adapte ainsi par degré à la Totalité et, à chaque stade, le même problème se pose sous une perspective toujours plus ample. Comme l'a écrit Tennyson dans « In memoriam » : « Au fur et à mesure que « l'homme s'isole, sa personnalité s'accentue. »

Notre individualité se développe parce que nous nous différencions de plus en plus de la Totalité ; dépasse-t-elle une limite raisonnable, elle assume un caractère antisocial. C'est la source d'où s'élèvent tous les conflits, car l'être dont la volonté est centrée sur le « moi inférieur » (l'ego), aspire sans cesse à de nouvelles conquêtes ; il tend constamment vers d'autres acquisitions ; son expansion s'effectue alors aux dépens de la communauté ; l'individu s'enrichit en exploitant son entourage. Il y a, par conséquent, une frontière pour la volonté personnelle :

— en deçà, le sens de l'ego est social ;
— au delà, ce sens devient antisocial.

La nature de tout organisme vivant est de rechercher en chaque circonstance l'union avec la Totalité. Voilà la caractéristique qui est commune à tous les aspects de la manifestation.

Certes, du point de vue de l'Absolu, il n'y a ni manifestation, ni non-manifestation. L'une et l'autre ne nous apparaissent comme telles que parce que nous sommes encore plongés dans l'ignorance ; nous distinguons ainsi deux aspects de la Réalité et nous sommes amenés à établir une différence entre l'*Être* et le *Devenir*, alors que seul l'Un existe et l'Un sans plus. A notre insu, nous n'en sommes pas moins reliés à la Totalité ; nous ne cessons jamais d'être unis à elle, bien que nous poursuivions des fins strictement individuelles. L'homme qui ne comprend pas cette profonde vérité et qui reste fermé à un horizon plus large, s'imagine être le centre de l'univers ; il perd la raison ; il ne cherche que son seul profit et désire tirer avantage du monde entier. Le *rajas*, poussé à l'excès, mène à un idéal essentiellement pratique, c'est-à-dire à l'opposé d'une réalisation spirituelle.

Le chevrotin porte une poche abdominale qui contient une substance odorante ; il se demande d'où lui vient ce délicieux parfum ; il court par monts et par vaux ; vaincu par la fatigue, il s'arrête, et il s'aperçoit enfin que l'odeur de musc émane de son propre corps. C'est exactement ce qui se passe en nous ; chacun à sa manière exprime des résistances particulières ; ces résistances ne font que traduire imparfaitement *le désir que nous avons de tout posséder*. Un temps viendra où, grâce à l'investigation intérieure, nous comprendrons que ce que nous cherchions en vain dans le monde, ce n'est qu'en nous-mêmes que nous le trouverons.

La *kaṭhôpaniṣad* (chap. IV, I[er] *mantra*) dit que les organes sensoriels sont défectueux, car ils ne s'ouvrent que vers l'extérieur. Il n'est donné qu'à de très rares élus de renverser le cours normal de l'expérience ; en eux, l'œil intérieur (*āvṛtta-cakṣus*) finit par s'ouvrir ; ils contemplent la Base universelle et *il leur est alors possible de tout connaître et de tout posséder*. Cette même idée est exprimée dans la *gītā* :

« Ses mains et Ses pieds, Ses têtes et Ses bouches, Ses « oreilles se multiplient dans le monde sensible ; en chaque « créature, c'est Lui qui se révèle. *Brahman* pénètre de son « essence la totalité de l'univers. » (XIII/13.)

Lorsqu'on s'élève à ce point, l'*Être* et le *Devenir* se fondent l'un dans l'autre. C'est encore cette même vérité que proclame l'Invocation à la Paix par laquelle commence la *bṛhadāraṇyakôpaniṣad* et que vous m'entendez souvent chanter :

« *pūrṇam adaḥ, pūrṇam idam, pūrṇāt pūrṇam udacyate ;*
« *pūrṇasaya pūrṇam ādāya, pūrṇam ev = âvaçiṣyate,*

dont voici la traduction :

« Cela (*Brahman*) est l'Infini et ceci (l'univers) est aussi l'In-
« fini ;
« L'Infini procède ainsi de l'Infini ; retranchez l'Infini de
« l'Infini, il reste encore l'Infini. »

L'Infini est omniprésent et omnipénétrant ; il enveloppe tout et embrasse tout ; il demeure partout, en chaque être et en chaque chose. C'est l'enseignement suprême du *vedânta*. Sous ce biais, l'effort même auquel nous nous livrons pour acquérir quoi que ce soit, s'avère comme dérisoire. L'ultime vérité, la Réalité

s'offre à nous à tout moment, en toute conjoncture, en toute expression, *mais nous ne savons pas la reconnaître.* Lorsque nous commençons à entrevoir ce nouvel aspect, nous ne nous efforçons plus, par l'exercice de notre volonté, d'augmenter nos possessions; nous essayons plutôt selon une technique connue de maîtriser nos appétits, de réduire notre volonté personnelle ; *le sens moral s'est éveillé en nous*; nous accédons à l'état sattvique.

Pour rendre plus saisissants les différents changements qui, au cours de l'évolution, s'opèrent dans l'individu, on peut les représenter par un graphique :

A l'origine, lorsque l'être vivant est plongé dans la roideur obscure du *tamas*, la conscience reste engourdie; elle s'exerce confusément *sur un plan horizontal.*

Le dynanisme passionnel du *rajas* se fait sentir ; l'ego s'éveille ; l'élan vital part en flèche et s'inscrit *sur un plan vertical.* Dans cette poussée ascensionnelle, l'individu acquiert la notion de l'ordre moral. Il comprend qu'il n'est pas le centre de l'univers ; il prend en main la direction de sa destinée; l'élan s'épure progressivement ; il aboutit enfin à *un plan horizontal plus élevé.* Le sage qui a réalisé l'état saltvique, ne perd jamais plus la notion d'Unité :

« Celui qui Me voit dans l'univers et qui voit l'univers en
« Moi, celui-là, rien ne peut plus le séparer de Moi ni Me sépa-
« rer de lui. » *bhagavad-gītā* (VI/30.)

C'est pour accéder à cet état que l'être humain accomplit le *Sacrifice* et la vie quotidienne lui fournit le moyen de procéder à des renoncements successifs qui contribuent à son enrichissement spirituel. Dans cette voie, Dieu lui-même nous a donné l'exemple ; le monde entier est soutenu par son divin sacrifice ; c'est le *puruṣa* qui a tout créé et par l'acte sacrificiel (*karman*), l'homme essaie d'entrer en communion avec le divin. Il se rend compte qu'il ne pourra jamais y parvenir tant qu'il n'aura pas détruit en lui tout attachement; il entre dans la voie du renoncement; il sacrifie sa volonté individuelle ; il s'en remet en tout et pour tout à la Volonté divine; il s'écrie « Père, que votre Volonté « soit faite ! » C'est la plus belle prière que l'homme puisse formuler, car elle exprime la réalisation la plus haute. A ce moment, ce n'est plus la volonté de l'individu qui agit, *c'est*

celle de Dieu. Le transfert de conscience s'est effectué au moyen du sacrifice.

Dès que nous éprouvons le désir de rejeter loin de nous, comme un vêtement souillé, ce qui nous sépare encore de la vérité, nous sommes capables de distinguer le « moi inférieur » et le « Moi supérieur » ; nous tentons d'abolir en nous le sentiment de l'ego afin que le divin resplendisse dans toute sa gloire.

Sur le plan pratique, les Hindous ont depuis fort longtemps admis le processus de l'évolution. En partant du non-manifesté, l'échelle des êtres vivants qui va de l'amibe au *paramahaṃsa* (l'ascète qui a réalisé *Brahman*), comprend les différents degrés de la conscience individuelle qui s'efforce sans trêve de remonter jusqu'à la source commune, la Conscience universelle en laquelle elle finira par se résorber.

Nous croyons également, dans l'Inde, que l'individu est impuissant à répondre sur-le-champ aux sollicitations du sens moral. Des résistances trop nombreuses s'accusent en lui ; des obstacles de tout genre lui barrent la route. Nous portons en nous un lourd héritage biologique ; nous désirons retrouver à chaque guichet des sens les plaisirs accoutumés. La mémoire qui s'est lentement déposée en notre organisme, continue à fonctionner ; pour lutter contre les souvenirs d'autrefois dont l'appel nous trouble encore, nous devons créer en notre mental de nouveaux souvenirs. C'est une tâche qui ne s'accomplit pas en un jour ! Aussi constatons-nous que nos pensées et nos actes sont en désaccord. Notre pensée nous donne bien le sens moral, mais le corps est toujours attiré vers l'extérieur ; il ne cesse de réclamer des satisfactions sensorielles. Nous arrivons ici à la croisée des chemins ; *il faut choisir.* Il appartient à ce moment à la *buddhi* de remplir sa fonction, mais nous ne résisterons aux séductions du dehors que si nous redoublons de vigilance. Nous comprenons désormais toute la valeur du sacrifice, pleinement consenti et méthodiquement pratiqué. Je ne parle pas ici du sacrifice rituel et liturgique. Sur la foi de certains romans, l'Européen s'imagine souvent que nous célébrons dans l'Inde des sacrifices cruels et sanglants. Vous avez sans doute entendu parler du char de *Djaggernat* qui broie sur son passage le corps des fidèles. On a même prétendu que les mères hindoues noyaient leurs petits enfants dans les eaux sacrées du Gange ! Pour ridiculiser de telles accusations, le *Svâmi Vivekânanda*, dans

une conférence prononcée aux États-Unis, a dit en manière de plaisanterie : « Est-il vrai que les Hindous accomplissent de tels « sacrifices et qu'ils précipitent leurs enfants dans le Gange ? « Mais oui, ma mère m'y a jeté, moi aussi ; mais j'étais si gras « que les crocodiles n'ont pu m'avaler ! » A tout prendre, chaque religion présente certains excès, mais une étude ne peut, sans faire preuve de partialité, retenir exclusivement quelques aspects inférieurs, abolis d'ailleurs depuis longtemps. Si l'on veut saisir l'importance du rôle que joue le sacrifice dans les religions hindoues, il ne faut pas se borner aux sacrifices d'animaux devant le temple de *Kālī*.

Le véritable sacrifice réside dans la discipline spirituelle que s'impose l'individu lorsqu'il veut briser les résistances intérieures et qu'il essaie de communier avec le divin.

En sanskrit, le terme « sacrifice » se traduit par « *yajña* ». Nous allons décrire les cinq formes de sacrifice que notre tradition nous prescrit d'observer chaque jour :

1° *Le sacrifice à l'égard des animaux* (*bhūta-yajña*) *:*

Par son organisme biologique, l'homme est proche de l'animalité ; pour s'unir à la Totalité, il doit être en harmonie avec le monde subhumain ; il a des devoirs à remplir envers tous les êtres dont ce monde se compose ; il faut qu'il les protège et qu'il subvienne à leurs besoins.

Sur le plan physique, on lui demande de réaliser son identité avec toutes les créatures « qui s'accroissent en assimilant la nourriture », et les soins qu'il consacre aux animaux, constituent ainsi un véritable culte. Avant chaque repas, le chef de famille nourrit ses frères mineurs ; il assure la subsistance des animaux domestiques.

2° *Le sacrifice à l'égard des ancêtres* (*pitṛ-yajña*) *:*

Nous avons contracté des obligations à l'égard de ceux qui ne sont plus et qui nous ont précédés sur cette terre ; c'est grâce à leur labeur et à leurs efforts que nous bénéficions de la civilisation et de la culture auxquelles nous appartenons. Pour affirmer que nous sommes toujours reliés à eux, nous célébrons le culte des ancêtres.

3° *Le sacrifice à l'égard des grands sages* (*ṛṣi-yajña*) *:*

Ces sages ont donné à notre existence une valeur spirituelle ; il convient d'honorer la mémoire de nos saints ; en leur rendant un culte, nous nous acquittons d'une dette sacrée.

4° *Le sacrifice à l'égard de nos semblables* (*nara-yajña*) :

Nous avons aussi des devoirs de tout genre à l'égard des autres hommes. L'*īçôpaniṣad* le reconnaît ; le premier verset, considéré dans l'Inde comme un « *mantra* », déclare :

« Tout ce qui existe en ce monde est sujet au changement ;
« enveloppe de divin chacune de tes perceptions ; c'est par le
« renoncement que tu t'enrichiras (spirituellement). Ne convoite
« donc pas le bien de qui que ce soit (car rien ne t'appartient). »

Nous devons être unis à l'univers ; c'est Dieu en personne qui se manifeste en chacun de nos semblables ; tout être humain que nous rencontrons sur notre route, est un aspect du Seigneur ; habituons-nous à considérer chaque homme comme une expression du divin. Ne croyez pas qu'il s'agisse d'une forme de panthéisme ; c'est plutôt le fruit d'une longue évolution : le saint qui porte en lui-même la conscience du divin, retrouve cette même conscience en chacun de ses frères. En faisant du bien à notre prochain, c'est en réalité à nous, au Moi supérieur, à Dieu même que s'adresse notre acte de générosité ou de bonté. C'est sous ce biais que nous regardons dans l'Inde toute créature qui entre en contact avec nous ; nous fondons nos rapports avec nos semblables *sur le respect de la personne humaine.*

5° *Le sacrifice à l'égard des dieux* (*deva-yajna*) :

Selon notre tradition, nous honorons de nombreuses divinités : *Indra*, *Varuṇa*, *Mitra*, *Vāyu*, *Āditya*, *Sūrya*, etc. ; chacune d'elles représente un aspect du Dieu suprême, de l'Unique, de l'Un. Tout Hindou, respectueux de la tradition, pratique, en observant des rites particuliers, ces différents cultes. Il s'inspire ainsi du sacrifice primordial, de l'oblation du *puruṣa* ; il s'efforce dans l'ordre individuel de reproduire ce que le *puruṣa* a accompli dans l'ordre universel. En s'immolant lui-même, le *puruṣa* a créé le macrocosme ; l'individu, à l'exemple du Seigneur, crée à son tour le microcosme et l'acte créateur s'associe toujours à un sacrifice.

/ Par l'observance rigoureuse des rites traditionnels, nous en arrivons, comme le recommande la *gītā* (chap. III, versets 25 à 30), à sacrifier l'un après l'autre les différents éléments de notre individualité. Le dépouillement de l'ego se poursuit à tout instant de notre existence, dans l'accomplissement des actes les plus naturels : en mangeant, en buvant, en marchant, en respirant, etc... Si en toute occasion nous faisons l'offrande d'une partie de nous-mêmes, nous imprégnons de divin chacune de

nos actions, chacune de nos perceptions, chacune de nos pensées. Nous cessons de nous identifier soit avec le corps grossier, soit avec le corps mental ; nous ne conservons que la *pure Conscience divine*. Nous sommes alors bien près de réaliser l'Union suprême. C'est en adoptant une attitude spirituelle, à travers les menus faits de l'existence, que nous nous rapprochons insensiblement du divin.

Chez les chrétiens, l'idée prédominante, c'est le sacrifice que Jésus a consenti sur la Croix ; Dieu lui-même s'est fait chair et le Christ exprime en lui toutes les possibilités divines ; il s'est volontairement sacrifié pour racheter les péchés de l'humanité ; c'est là, assurément, une noble conception. Nous ne sommes plus sur le plan de la philosophie abstraite ; un tel acte d'abnégation possède une valeur pratique qui est valable pour tous les temps et pour tous les hommes. Il faut sacrifier l'ego pour que le divin se révèle ; voilà en quoi consiste l'enseignement de Jésus. L'Inde se plaît à reconnaître cette vérité ; elle y voit la marque de la plus haute réalisation spirituelle. La Croix a joué pour le monde sémitique et pour l'Occident le même rôle que le *mantra* sacré « *oṃ* » pour l'Inde. Ce sont des symboles qui suggèrent tous deux la notion de Totalité.

Chaque fois que j'expose en Europe cette théorie, je surprends certains de mes auditeurs qui, en qualité de catholiques, n'admettent pas aisément que la Croix puisse être regardée comme un symbole. C'est toutefois de ce dernier point de vue que le sacrifice de Jésus prend un aspect véritablement universel : le Christ sur la Croix consomme son union avec la Totalité.

Sur le plan théologique et religieux, on pourrait, il est vrai, soutenir que Jésus, entraîné par un sentiment de pitié à l'égard des faiblesses humaines, a expié tous les péchés d'Israël : par sa naissance, il appartenait à la nation juive ; il a accepté de s'immoler pour elle, mais — et c'est par là que son message s'adresse à l'humanité tout entière — il a manifesté dans sa propre existence les ressources infinies qui résident virtuellement en chacun de nous ; c'est à elles que nous devons faire appel pour résister aux sollicitations du moi inférieur et pour vivre en Dieu.

Ce dernier aspect du sacrifice constitue la base de toutes les religions.

Nous pensons dans l'Inde que si nous ne réussissons pas, dans la brève durée de notre vie, à réaliser notre identité avec la Totalité, nous y parviendrons plus tard ; nous devrons, en effet,

nous réincarner à différentes reprises avant d'arriver au but.

Le chrétien au contraire ne dispose que d'une seule vie ; après sa mort, il sera définitivement jugé selon ses actes ; pour lui, pas de milieu ; c'est, à jamais, le salut ou la condamnation. Cette conception ne satisfait pas notre besoin de justice ; chaque homme naît avec des dispositions particulières, mais dans le milieu où le destin l'a placé, il n'a pas toujours l'occasion de leur donner libre cours. L'existence, privée du concept du *karman*, devient le jeu du hasard et le règne du caprice.

D'après la loi du *karman*, chaque être récolte présentement ce qu'il a semé au cours de vies antérieures ; ce n'est ni une récompense ni une punition ; c'est la stricte application du principe de causalité ; nous naissons avec certaines tendances et il faut que nous épuisions en nous tous ces désirs : une seule vie ne le permet certainement pas. La mort n'est donc pour nous qu'un accident qui s'insère dans une longue série d'existences ; le corps grossier seul disparaît ; le corps mental subsiste ; il animera un autre corps et l'individu continuera, en fonction de ses propres efforts, à progresser d'une incarnation à une autre.

Le *vedânta* a analysé avec soin l'individualité humaine et distingué cinq gaines ou enveloppes (*koças*) :

— l'enveloppe charnelle (*annamayakoça*) ;
— l'enveloppe d'énergie vitale (*prāṇamayakoça*) ;
— l'enveloppe mentale (*manomayakoça*) ;
— l'enveloppe de l'intellect (*vijñānamayakoça*) ;
— l'enveloppe de félicité (*ānandamayakoça*).

Au décès du *jīva*, la première enveloppe se dissout ; le corps subtil, composé des autres enveloppes, recèle à l'état latent des tendances qui se manifesteront plus tard ; ces tendances sont, en effet, le fruit des pensées et des actes habituels. Le mental est le réceptacle de toutes nos possibilités ; il choisira un autre corps grâce auquel les désirs encore inassouvis pourront enfin se contenter. L'*antaḥkaraṇa* (l'organe interne) passe donc alternativement de l'état incarné à l'état désincarné ; dans le cycle de nos existences, c'est lui qui assure la continuité de notre individualité.

Pour nous, Hindous, la véritable résurrection a lieu lorsque nous sommes parvenus à vider complètement le mental des résidus (*saṃskāras*) accumulés au cours de nos vies précédentes et à le purifier des imprégnations (*vāsanās*) dues à de mauvais souvenirs. Hercule, d'après la légende, a pu nettoyer en un jour

les écuries du roi Augias, mais pour le travail d'épuration qui nous incombe, de nombreuses existences seront nécessaires.

Nous admettons néanmoins que la grâce du Seigneur peut intervenir à tout moment et réduire sensiblement la durée de notre effort ; nous n'avons cependant pas le droit d'en faire état, car elle descend à une heure que nous sommes incapables de prévoir. Nous devrons ainsi d'après le cours normal des choses reprendre notre travail au point où nous l'aurons laissé.

En admettant cette explication, les Hindous s'appuient sur l'expérience des sages qui ont pratiqué le *rāja-yoga* et qui se rappellent point par point leurs existences successives. D'autre part, certains enfants, encore en bas âge, gardent parfois le souvenir de vies précédentes. La continuité de l'individualité d'une existence à l'autre est, pour nous, un fait qui ne peut être nié, car elle s'appuie sur des preuves indiscutables.

Le problème de la survivance [1] a — si l'on écarte les expériences d'ordre spirite — retenu l'attention de nombreux savants européens parmi lesquels on peut citer : Crookes, Olivier Lodge, Hans Driesch, Meyers, Richet, Gustave Geley, etc. Diverses interprétations ont été proposées ; nous revenons ici sur le plan de la discussion et un philosophe contemporain, Bertrand Russell, connu pour son scepticisme, a dit à ce sujet : « Je ne peux me prononcer, car l'évidence est aussi forte d'un côté que de l'autre. »

La pratique du sacrifice, la possibilité de nous réincarner nous offrent le moyen de rectifier les erreurs du passé et de nous unir enfin à la Totalité ; ces conceptions nous paraissent équitables. Notre volonté nous pousse continuellement vers de nouvelles expériences ; en commettant d'innombrables erreurs, l'homme finit par éveiller son intelligence, car il ne saurait vivre constamment dans l'erreur ; c'est lorsque l'erreur est reconnue comme telle que l'intelligence, si chèrement acquise, nous aide à nous délivrer de l'ignorance. Nous nous acheminons ainsi vers la connaissance directe qui seule nous mettra en possession de la vérité.

Au sujet de la réincarnation les avis sont partagés ; différentes théories ont été mises en avant :

— quelques auteurs soutiennent que le mental se réincarne immédiatement ; pour d'autres, plusieurs années — parfois même

1. La croyance en la réincarnation fait essentiellement partie de la tradition hindoue : voir, à ce propos, les Commentaires de *Çamkara* sur les *brahma-sūtras* 1 à 27, premier *pāda* du III[e] chapitre.

plusieurs siècles — s'écoulent entre deux existences successives ; il ne s'agit là que d'hypothèses plus ou moins fondées ;

— pour certains autres encore, l'esprit désincarné ne prend plus naissance sur cette terre ; il suit la voie des dieux (*devas*) ; il accède à un monde supérieur et après avoir épuisé toutes ses tendances, il finit par se résorber en *Brahman*.

De toute façon, la résurrection dans la vie divine ne saurait s'effectuer que lorsque l'individu a éliminé tout ce qui constituait le « moi inférieur » ; la purification une fois achevée, il réalise son identité avec l'Essence suprême en l'état de non-manifestation que le *samādhi* lui fait atteindre. A ce moment, l'ego disparaît ; l'individuel se fond en l'Universel.

Pour provoquer cette fusion, il est indispensable de suivre la méthode décrite par *Patañjali* ; le mental doit être purgé de tout désir et vidé de toute tendance ; c'est à ce prix que l'expérience suprême est réalisée. Mais l'aspirant qui s'astreint à cette même discipline en faisant du sacrifice la règle de toute son existence, aboutit à un résultat identique. Les conceptions religieuses et théologiques sont en parfait accord avec les théories psychologiques. *Le sacrifice donne, lui aussi, l'expérience du non-manifesté.*

Nous avons, dans la vie de chaque jour, l'expérience de la non-manifestation, *mais nous avons peur d'examiner le problème de la mort* ; nous ne voulons pas considérer avec l'attention nécessaire le sommeil profond, le coma, l'évanouissement, périodes pendant lesquelles la conscience empirique s'abolit. Nous oublions qu'indépendamment des trois états de veille, de rêve et de sommeil profond, il en existe un quatrième (*turīya*)[1]

1. Le *nirvikalpa-samādhi* est considéré comme « *turīya* » par opposition aux trois états (veille, rêve et sommeil profond). Si, du point de vue métaphysique, le *nirvikalpa-samādhi* et la *suṣupti* sont tous deux des états « non-manifestés », nous ne leur en attribuons pas moins, du point de vue de l'état de veille, des valeurs différentes, car l'un, le *nirvikalpa-samādhi*, à l'exclusion de l'autre, la *suṣupti*, confère la Connaissance (*jñāna*).

Le non-manifesté peut être défini comme expérience de la Pure Conscience, mais c'est toujours la Pure Conscience qui, elle-même, est l'état de sommeil profond (*suṣupti*), l'état de rêve (*svapna*) et l'état de veille (*jāgrat*) ; par conséquent, la Pure Conscience se trouve partout, toujours identique à elle-même, mais l'homme n'accède à cet état d'homogénéité que lorsqu'il fait l'expérience du *nirvikalpa-samādhi*.

« *turīya* » n'est pas un état particulier qui, en tant que « Quatrième » vient à la suite des trois autres ; en réalité, il s'étend sur chacun des trois états. Les Écritures l'appellent « Quatrième » parce que l'aspirant qui suit une *sādhanā* advaïtique, parvient à consommer l'expérience intégrale, et c'est alors que, de l'état de veille, il reconnaît que : « Tout ceci est, en vérité, *Brahman*. »

auquel quelques rares personnages spirituels se sont élevés. Ce dernier état représente la plus haute expérience à laquelle puisse prétendre l'être humain, car elle lui permet, s'il sait se livrer à un effort de volonté suffisant, de connaître le non-manifesté ; au point du vue psychologique, elle offre donc un intérêt capital.

Le sommeil profond a une cause naturelle ; en nous endormant, nous cédons à la fatigue ; du point de vue de l'état de veille, cet état est entaché d'ignorance, car nous en sortons tels que nous y étions entrés ; nous n'en avons pas moins pris contact avec la Totalité ; la réalisation du non-manifesté au moyen du sacrifice a un caractère tout différent ; le renoncement est un *acte volontaire*, grâce auquel nous réussissons à briser toutes les résistances de l'ego ; un abandon en appelle un autre et par ce chemin nous arrivons au point où l'abnégation est parfaite ; nous comprenons alors toute la valeur du non-manifesté. C'est précisément le rôle de la religion de nous conduire jusqu'à ce haut degré spirituel. Lorsque nous annihilons en nous le sentiment du moi, nous résolvons le problème de l'univers sensible ; nous perçons le mystère du *Devenir*. Tant que nous n'avons pas touché la base immuable du non-manifesté, la manifestation reste pour nous une énigme ; nous ne pouvons en fournir une solution adéquate, et puisque nous ne tenons pas compte du non-manifesté — cet aspect complémentaire de la réalité — il ne nous est pas possible d'édifier une construction solide.

Aussi longtemps que nos sens nous poussent vers le monde extérieur, la manifestation constitue pour nous la seule réalité, mais le sacrifice, pratiqué avec méthode au milieu des occupations les plus humbles, est un chemin d'accès vers le non-manifesté ; l'expérience faite, la manifestation s'illumine d'un éclat divin ; le Seigneur en personne apparaît alors en chacune des expressions de la vie.

Ici, la philosophie et la religion se rejoignent.

CAUSERIE N° 98

FAITE A L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE, LE 24 AVRIL 1942,
PAR LE SVÂMI SIDDHESWARÂNANDA

Le mysticisme hindou.

J'essaierai aujourd'hui de vous présenter en un tableau synoptique les multiples aspects du mysticisme hindou ; mon Maître, *Çrī Râmakrichna*, a eu le privilège de les connaître tous, les uns après les autres, et sa vie nous offre pour chaque genre d'expérience l'illustration la plus éclatante.

Le *Svâmi Vivekânanda* a donné de la religion la définition suivante : « *C'est la manifestation de la divinité qui est enclose* « *en chaque être vivant.* » Le divin réside en nous ; il ne se révèle qu'au cours de l'expérience religieuse, mais c'est lui encore qui s'exprime jusque dans les faits les plus humbles de la vie quotidienne. Habituellement, nous n'entrons pas en contact avec l'Hôte intérieur qui est le véritable substrat de notre individualité. Et la religion, conformément au sens étymologique du terme, a pour fonction de relier l'homme à sa propre base. Quelque nom que nous employions : Dieu, *ātman*, *Brahman*, etc., il s'agit non pas de la vacuité — mais d'une *Base positive*. Apprendre par expérience directe que nous sommes unis à cette Base, à cette Réalité supérieure, c'est en quoi consiste la vie mystique ; l'acte par lequel l'homme parvient à prendre connaissance du divin, est pour toutes les religions du monde le résultat d'un même processus. Dès que nous admettons que cette réalité existe, il nous est possible d'établir des rapports avec elle ; tout dépend désormais de nos propres efforts.

J'ai personnellement connu l'un des disciples du Maître, *Mahendra Nath Gupta*, à qui nous avons décerné le titre de « *Master Mahâçaya* » ; c'est l'auteur réputé de « l'*Évangile de Râmakrichna*, œuvre rédigée en bengali, qui relate tous les inci-

CAUSERIE N° 98

FAITE A L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE, LE 24 AVRIL 1942,
PAR LE SVÂMI SIDDHESWARÂNANDA

Le mysticisme hindou.

J'essaierai aujourd'hui de vous présenter en un tableau synoptique les multiples aspects du mysticisme hindou ; mon Maître, *Çrī Râmakrichna*, a eu le privilège de les connaître tous, les uns après les autres, et sa vie nous offre pour chaque genre d'expérience l'illustration la plus éclatante.

Le *Svâmi Vivekânanda* a donné de la religion la définition suivante : « *C'est la manifestation de la divinité qui est enclose* « *en chaque être vivant.* » Le divin réside en nous ; il ne se révèle qu'au cours de l'expérience religieuse, mais c'est lui encore qui s'exprime jusque dans les faits les plus humbles de la vie quotidienne. Habituellement, nous n'entrons pas en contact avec l'Hôte intérieur qui est le véritable substrat de notre individualité. Et la religion, conformément au sens étymologique du terme, a pour fonction de relier l'homme à sa propre base. Quelque nom que nous employions : Dieu, *ātman*. *Brahman*, etc., il s'agit non pas de la vacuité — mais d'une *Base positive*. Apprendre par expérience directe que nous sommes unis à cette Base, à cette Réalité supérieure, c'est en quoi consiste la vie mystique ; l'acte par lequel l'homme parvient à prendre connaissance du divin, est pour toutes les religions du monde le résultat d'un même processus. Dès que nous admettons que cette réalité existe, il nous est possible d'établir des rapports avec elle ; tout dépend désormais de nos propres efforts.

J'ai personnellement connu l'un des disciples du Maître, *Mahendra Nath Gupta*, à qui nous avons décerné le titre de « *Master Mahâçaya* » ; c'est l'auteur réputé de « l'*Évangile de Râmakrichna*, œuvre rédigée en bengali, qui relate tous les inci-

dents de cette extraordinaire existence. Je lui ai demandé de me faire connaître quelle était, à son avis, la leçon essentielle qu'il avait tirée de tant d'années vécues dans l'intimité du Maître. Il me répondit : « Lorsque je me suis approché de lui, « j'étais encore tout imprégné d'idées occidentales ; j'avais « adhéré au rationalisme particulier au XIX^e siècle qui a marqué « si profondément plusieurs générations hindoues ; j'avais perdu « toute foi et toute croyance. Auprès de ce brâhmane, j'ai appris « beaucoup de choses que j'ignorais ; je sais maintenant que « l'on peut voir et toucher le divin, que l'on peut converser et, « en un mot, entretenir avec lui des rapports aussi réels que « s'il se présentait devant nous en un corps de chair ». — Voilà la vérité que nous enseigne le mysticisme.

Si nous regardons le monde entier comme la manifestation du divin, l'individualité de l'homme, l'âme humaine, est une parcelle de la Totalité ; au fond de chacune de ces parcelles, nous retrouvons un principe unique qui est inconnaissable — tant que nous ne faisons appel qu'à la connaissance relative — mais qui effectivement est plus connaissable que quelque objet que ce soit, car ce principe supporte, inspire et soutient tous les actes auxquels s'associe la conscience relative.

Prouver l'existence de Dieu par le raisonnement discursif, c'est une tâche qui est au-dessus de nos forces ; et cependant n'est-ce pas ce même principe qui entre en jeu dans tous les arguments auxquels nous avons recours soit pour affirmer, soit pour nier cette existence ; jamais nous ne parvenons à éliminer la présence de l'*ātman*.

L'homme qui vit dans le siècle, n'a pas connaissance du divin ; le mysticisme nous apporte un message de notre véritable patrie ; il nous met en état de participer à la « *līlā* » du monde et de tenir notre rôle dans le Jeu divin. Pour qu'il en soit ainsi, nous devons utiliser l'élan affectif ; chaque sentiment que l'homme éprouve est, en effet, une voie qui conduit au divin. Si nous nous cantonnons dans le domaine abstrait, nous laissons en friche toute la partie sensible de notre individualité ; en captant et en dirigeant d'une manière appropriée le dynamisme de l'émotion, nous arriverons sans faire violence à notre nature à communiquer avec Dieu.

Par le terme de « *līlā* », nous désignons dans l'Inde un certain aspect de l'univers ; Dieu se joue en créant le monde des appa-

rences ; il se plaît à déployer la manifestation, mais ce n'est là qu'une faible expression de sa puissance infinie. La manifestation est le Jeu divin ; voilà comment la multiplicité apparaît au sein même de l'Unité. Lorsque l'âme humaine qui n'est elle-même qu'une infime parcelle de la Totalité, prend conscience de son unité avec le substrat universel, elle a du même coup *la connaissance intérieure du divin*, et elle acquiert de lui une autre connaissance qui est, cette fois, *extérieure et concrète* ; dès lors, Dieu en personne transparaît en chaque aspect de l'existence quotidienne. La vie de tous les grands mystiques, et principalement celle de *Râmakrichna*, est une succession ininterrompue d'expériences de ce genre.

Si nous considérons la manifestation tout entière comme la projection de l'Énergie divine, la moindre de ses parties possède la faculté de remonter jusqu'à la Cause première, jusqu'à la Source commune ; cette faculté est latente en toute créature, mais elle caractérise notamment l'individualité humaine.

Il convient à ce propos de faire une distinction entre deux termes : la *personnalité* et *l'individualité*. Pour nous, il n'y a qu'une seule Personne ; cette Personne est Une et Unique ; c'est Dieu. Les individualités dont le monde se compose, sont les multiples aspects d'une seule et même Personne ; chacune d'elles est une des faces de la Personne divine ; le mysticisme a pour but de combler l'abîme qui semble séparer cette Personne réelle des individualités apparentes ; dès que la communication est établie, la vérité se fait jour.

Les expériences du monde empirique sont toujours incomplètes ; *jamais elles ne nous donnent le sentiment de plénitude* ; nous ne voyons ainsi qu'un aspect tronqué du réel. Si nous parvenons à découvrir en l'une de nos expériences ce sentiment de plénitude, nous nous élevons jusqu'à Dieu, *car la plénitude réside dans l'unité.*

La psychologie réserve une place importante à l'étude des cas anormaux ; adoptons la même méthode ; elle nous fera comprendre en quoi se différencient l'un de l'autre l'état normal et l'état supranormal.

Les choses se définissent et se déterminent par leurs contrastes ; elles se présentent à nous en formant des couples d'oppositions (*dvandva*) : plaisir et douleur, joie et souffrance, etc. — Faisons-nous l'expérience de la douleur, c'est que la douleur se maintient dans le champ de notre conscience ; elle demeure dans la zone étroite où la perception s'effectue ; la douleur est un fait

psychologique, mais l'expérience n'est jamais que partielle. Que la souffrance s'accentue, qu'elle dépasse un certain point : *immédiatement c'est la syncope* : la conscience individuelle cesse d'exister.

Lorsque le *yogin*, maître de son mental, en arrive à rompre l'automatisme des réflexes et à retirer sa conscience des organes sensoriels, le même phénomène se renouvelle : ici encore, la conscience s'abolit.

La conscience relative, telle qu'elle s'exerce dans la vie quotidienne, ne nous fournit qu'une expérience fragmentaire ; sous quelque aspect que ce soit, *jamais nous ne connaissons la plénitude de l'être.* Au delà de certaines limites qui circonscrivent la zone de la sensibilité, toute expérience — positive ou négative — conduit à la syncope ; l'individu perd connaissance. Il en va de même pour le sentiment de joie ; nous avons tous entendu parler de gens qui, en apprenant une nouvelle inespérée, sont incapables de supporter leur bonheur et tombent frappés de mort subite. De tels exemples contiennent un enseignement précieux ; ils prouvent que l'individu est un vase fragile ; *joie ou douleur*, tout sentiment excessif suffit à le briser ; dans quelque direction que l'homme se tourne, il lui est interdit de prétendre à la plénitude.

Détournons maintenant notre attention de la vie ordinaire ; observons la vie des mystiques ; nous ne manquerons pas d'y faire les mêmes constatations. Sainte Thérèse d'Avila s'écrie : « Seigneur, n'approchez pas de moi ; je ne saurais l'endurer ! » Que Jésus fasse encore un pas vers elle, l'expérience s'achève par une perte de conscience. *Râmakrichna* emploie une expression similaire : « Mère divine, ne me plongez pas dans l'Absolu ;
« laissez-moi dans la conscience relative pour que je continue
« à jouir du spectacle que j'ai sous les yeux ; puissé-je contem-
« pler encore votre puissance infinie qui se manifeste en chaque
« chose et en chaque être. »

Qu'il s'agisse de l'expérience normale, de l'expérience subnormale ou de l'expérience supranormale, la même loi reste valable : *tout sentiment poussé à l'extrême conduit à l'Unité.* — Si un homme ressent une émotion croissante (angoisse ou peur), il perd connaissance dès que l'émotion sort du cadre normal. A ce moment, tout sentiment de dualité s'efface ; sujet et objet se fondent simultanément en un océan de conscience indifférenciée ; mais, pour des cas de ce genre, l'expérience est dénuée de valeur

spirituelle ; un tel chemin ne mène pas au but suprême ; ce n'est que par un effort conscient et volontaire que nous y parviendrons.

L'étude du mysticisme nous prouve néanmoins qu'en toute circonstance, le mécanisme de l'émotion est mis en branle de la même manière et qu'il opère dans les mêmes conditions. Le mystique s'efforce de diminuer la distance qui le sépare de Dieu ; il essaie de s'approcher le plus près possible de l'objet de son adoration. L'*objet* varie d'un dévot à l'autre ; chacun a le droit de choisir un idéal particulier, mais l'individualité du dévot est toujours le *sujet*.

D'après la psychologie hindoue, chaque être humain a la possibilité de s'exprimer selon un des trois modes ci-après : l'affectivité, la volition et la cognition. Nous n'admettons pas l'existence de facultés psychologiques autonomes ; nous ne voyons en ces dernières que les diverses fonctions d'une seule et même individualité. Selon la note prédominante, le caractère d'un individu s'affirme plus particulièrement sur l'un de ces trois plans ; il convient, par conséquent, de tenir compte de cette disposition naturelle.

L'étude approfondie de ces multiples expressions nous a permis, dans l'Inde, d'élaborer une véritable science de l'émotion religieuse ; par une discipline appropriée, tout aspirant progresse en suivant le chemin qui lui est propre, mais le but ultime de la vie spirituelle est de nous procurer par un moyen toujours accessible le sentiment de plénitude. En chaque expérience de la vie, nous ne saisissons jamais qu'un aspect particulier du réel ; *cette expérience ne nous suffit pas ;* le mysticisme hindou part à la conquête de la plénitude, *car la plénitude est Dieu.*

C'est pourquoi le dévot, au lieu de fixer son attention sur un point quelconque du monde extérieur, tient pour sacré l'objet de sa vénération et il projette sur lui toutes les possibilités qui sont latentes en sa propre individualité.

L'attitude ascétique consiste au contraire à analyser toutes les manifestations de l'activité humaine et à les éliminer les unes après les autres comme impermanentes. Cette démarche n'est à la portée que d'un très petit nombre de candidats ; pour réussir dans cette entreprise ardue, il faut posséder des qualités morales qui ne sont que bien rarement réunies en un seul être.

Nous sommes tous engagés dans le jeu des réactions affectives ; aussi les aspirants doivent-ils pour la plupart prendre la voie de la dévotion. En purifiant notre sensibilité, nous en arri-

verons à ressentir, sous une forme quelconque, l'amour suprême (*ānanda*); par là. nous nous hausserons jusqu'à Dieu, et nous n'y réussirons pas tant que subsistera en nous la moindre trace d'impureté.

Nous allons maintenant passer en revue les méthodes qui, d'après le mysticisme hindou, permettent *sur des plans différents* de procéder à notre purification :

Plan de la sensibilité :

Dieu est l'objet de notre élan affectif et nous pouvons adopter à son égard l'une des cinq attitudes suivantes ; chacune d'elles nous ouvre un chemin vers Lui.

1° *La sereine majesté du silence* (*çānta-bhāva*) *:*

Dans la manifestation, la sensibilité se donne carrière, mais ici, c'est exclusivement l'aspect sattvique que l'on retient ; nous accédons à un état qui est la contre-partie de l'expression émotive ; il est, en effet, caractérisé par l'*absence de toute affectivité.* Toutes les émotions se sont tues ; tous les désirs se sont éteints ; toutes les oppositions se sont compensées. L'aspirant a apaisé toute agitation mentale ; il a arrêté tout mouvement de la pensée ; il s'enveloppe d'une atmosphère de recueillement pour s'établir dans le calme et la sérénité. Sur le plan de la sensibilité, nous utilisons le terme de « *çānta* » qui évoque l'idée de « paix infinie ». C'est en se revêtant de pureté et de silence que l'homme s'introduit en la présence du Seigneur. Ce sentiment pacifique nous mène peu à peu à l'Unité ; cultivons-le ; développons-le ; élargissons-le sans cesse ; nous arrivons au point critique ; nous voici à la limite des deux mondes ; *un pas de plus, l'unité se révèle : nous sommes en Dieu.*

M. Olivier Lacombe, en traitant d'un sujet aride : « l'Absolu selon le *vedânta* » fait une très juste remarque ; il s'exprime ainsi : « La note fondamentale de l'expérience religieuse indienne « est peut-être la *çānti*, le calme, la paix, la profondeur du « silence spirituel. *Çaṃkara* a voulu prendre l'être selon sa « dimension silencieuse et pacifique ; c'est autour de l'être « *çānta* », de l'être comme paix et calme, qu'il a construit sa « doctrine totale de l'être. »

Si nous voulons comprendre ce sentiment, écartons toute dialectique ; ne voyons pas même là une attitude philosophique qui aurait sa place sur le plan cognitif ; « *cānta-bhāva* » *est un sen-*

timent de paix qui permet d'édifier une doctrine métaphysique de l'être.

La majesté sereine du silence apparaît encore dans le sentiment esthétique poussé au paroxysme. En contemplant un chef-d'œuvre de l'art ou un spectacle de la nature qui atteigne au sublime, l'individu, particulièrement doué sous ce rapport, éprouve un tel choc qu'il est précipité dans l'abîme insondable de l'expérience religieuse. A l'appui de ce qui précède, je citerai quelques exemples tirés de la vie de *Râmakrichna :*

Il fit, tout jeune encore, à l'âge de cinq ou six ans, sa première expérience ; à l'époque de la mousson, il traversait une rizière ; le paysage qui s'offrit à ses regards, le ravit : tout autour de lui, la rizière agitait ses tiges vertes ; au-dessus de sa tête, de gros nuages noirs s'accumulaient et, tout à coup entre ciel et terre, volant bas, une troupe de blanches cigognes passa. Ce contraste de couleurs suscita chez l'enfant une admiration si profonde qu'il tomba évanoui ; des passants le relevèrent et le ramenèrent à la maison. Dès qu'il reprend connaissance, sa mère l'interroge ; l'enfant raconte ce qui s'est passé ; son expérience n'a rien eu d'anormal ; elle affecte un caractère esthétique très net ; *Gadādhar* a poussé le sentiment du beau jusqu'au point extrême ; sur le plan de « *çānta-bhāva* », il a eu la révélation de l'Unité.

Cinq ans plus tard, une compagnie d'acteurs vint à son village natal, *Kamarpukur*, pour y donner une représentation ; elle devait jouer quelques scènes mythologiques. L'acteur à qui était attribué le rôle de *Çiva*, tomba malade ; ce rôle ne comportait que quelques répliques, mais il fallait conserver pendant toute la durée du spectacle la posture de la méditation. La troupe très réduite ne disposait d'aucun remplaçant ; on fit une enquête auprès des habitants ; on apprit que le jeune *Gadādhar* possédait un remarquable talent d'imitation. On l'appelle ; on l'habille en hâte ; il entre en scène, la représentation commence ; l'enfant s'applique à jouer son rôle ; il s'identifie si intimement avec le personnage qu'on lui a confié que bientôt la conscience relative disparaît ; il s'évanouit. La représentation s'arrête ; on s'empresse autour de lui ; enfin, il se réveille et donne en souriant l'explication de sa défaillance : il a pris son rôle au sérieux ; il a poussé l'expérience jusqu'au bout et il a encore une fois réalisé l'Unité.

2° *L'adoration du serviteur* (*dāsya-bhāva*) : c'est le sentiment

que le serviteur éprouve à l'égard de son maître ; le dévot remplit le personnage du serviteur ; le Seigneur, celui du Maître.

3° *La piété filiale* (*vātsalya-bhāva*) : c'est la respectueuse affection que l'enfant ressent envers ses parents ; le dévot est l'enfant de Dieu et Dieu peut être considéré soit comme « Père », soit comme « Mère »[1].

4° *L'amitié fraternelle* (*sakhya-bhāva*) : certaines personnes sont enclines à prendre cette attitude, car elles voient en leur Idéal le frère, le compagnon, l'ami.

5° *L'amoureuse tendresse* (*madhura-bhāva*).

Nous pouvons constater d'un sentiment à l'autre une progression constante vers l'unité. L'adoration du serviteur à l'égard du maître laisse subsister une différence sensible. Le dévot a conscience de son indignité ; il conserve la notion de péché et ne s'approche qu'en tremblant d'un maître redoutable ; il le place bien au-dessus de lui-même, mais il a une confiance absolue en sa toute-puissance ; il le supplie de venir à son secours : « Maître, « je suis votre serviteur ; sauvez-moi. »

La piété filiale marque un progrès ; la distance qui sépare un enfant de ses parents est déjà moins grande que celle qui existe entre le serviteur et le maître, mais si parfois le fils et le père ne font plus qu'un, l'enfant, bien souvent encore, garde en lui une certaine appréhension ; il peut être réprimandé ou puni.

Avec l'amitié fraternelle, le sujet et l'objet se rapprochent ; la distance s'efface ; on traite maintenant d'égal à égal. A l'ami, au compagnon, il est possible de tout dire, de tout confier ; le secret ne sera jamais divulgué.

L'amoureuse tendresse ne connaît pas de barrières ; entre deux époux, les relations sont étroites ; il n'y a pratiquement plus de distinction.

La mythologie et la vie des grands mystiques nous fournissent d'innombrables exemples qui illustrent chacune de ces attitudes que nous allons examiner en détail.

L'adoration du serviteur :

Le grand poème épique du *Rāmāyaṇa* nous offre le type accompli du serviteur ; le singe *Hanuman* est tenu dans l'Inde pour

1. On verra plus loin que le dévot peut considérer son idéal comme le « divin Enfant » et jouer, à son égard, le rôle du père ou celui de la mère.

le dévot parfait. *Râmakrichna* éprouva le désir de connaître Dieu sous la forme de *Rāma*, car *Rāma* est pour nous l'une des grandes Incarnations divines. Dès que *Râmakrichna* décide d'assumer le rôle d'*Hanuman*, le grand adorateur de *Rāma*, il veut, lui aussi, vivre dans un verger; c'est là qu'il attend *Rāma*. Son effort est si ardent, il s'identifie à tel point avec ce nouveau personnage que des transformations physiques s'annoncent bientôt en lui; la foi qui l'anime est telle qu'il finit par ressembler au modèle qu'il s'efforce d'imiter. Et la tension intérieure va de pair; les réactions psychologiques sont si intenses que *Râmakrichna* a enfin la vision de *Rāma*.

La piété filiale :

En adoptant cette dernière attitude, le dévot a le choix entre deux procédés; il est lui-même l'enfant, le fils de Dieu, mais il peut également considérer Dieu comme son enfant. Cette dernière attitude est très fréquente chez les mystiques; l'Occident adore l'*Enfant-Jésus*; l'Inde, l'*Enfant-Rāma*.

Une difficulté s'élève; comment concilier l'amour divin et l'amour maternel? C'est le problème que doit résoudre *Yaçodā*, la mère de *Kṛṣṇa*; elle n'ignore pas que son fils est Dieu, mais si cette connaissance ne s'estompait pas en elle par moments tout au moins, *Yaçodā* ne pourrait plus s'acquitter de ses obligations; toute relation deviendrait impossible entre deux êtres si différents. Certes, *Kṛṣṇa* est Dieu, mais c'est aussi un petit enfant et, comme tel, il a besoin de tendresse et de soins; *Yaçodā* conserve ainsi à l'égard de son fils l'attitude maternelle. Un jour, *Kṛṣṇa*, l'Enfant-Dieu, met en jouant quelques grains de sable sur sa langue; sa mère le gronde; elle lui fait ouvrir la bouche; *dans la gorge de l'enfant, Yaçodā vit l'univers tout entier.*

Voici un autre exemple qui est emprunté à la vie de mon Maître; il offre un caractère émouvant. En pénétrant dans cette atmosphère de pureté et de sainteté, nous devons faire taire en nous le sens critique. Sur le plan dialectique, la discussion est ouverte; elle s'y exerce librement, mais c'est avec un profond respect que nous devons aborder l'expérience mystique; il ne faut pas la profaner et la déflorer en la traitant avec l'irrévérence du savant; elle constitue un tout homogène; libre à nous de l'accepter ou de la refuser en bloc; *elle ne prête pas à l'analyse.* Ceux-là seuls qui veulent réellement la comprendre, pourront en apprécier le sens et la portée. Qu'il s'agisse de saint Jean de la Croix, de sainte Thérèse d'Avila, de François d'Assise, de Kabir

ou de Djellaloudin Roumi, il convient de regarder toute expérience religieuse sous l'angle que le mystique a adopté lui-même pour la réaliser ; c'est ainsi que leur expérience nous sera profitable. En écartant de nous tout préjuge, appliquons-nous à suivre avec piété le chemin que les mystiques ont parcouru ; nous revivrons en esprit leur roman spirituel ; il se révélera à nous dans sa fraîcheur ingénue et il nous apportera la lumière que nous cherchons. Négligeons donc l'aspect mythologique ou le symbole qu'en un élan de ferveur naïve, le mystique a parfois utilisé ; l'expérience n'en a pas moins provoqué en lui la descente des forces spirituelles ; elle lui a fait connaître le sentiment de plénitude. Le moyen mis en œuvre n'a qu'une importance secondaire ; entre le dévot et le divin, l'union a été consommée ; c'est là ce qui importe.

Le Maître vivait à cette époque dans le temple de *Dakṣinêçvar* ; un ascète vint lui rendre visite ; il portait sur lui une statuette de bronze qui représentait *Rāma*, le divin enfant. L'ascète avait suivi le chemin de la dévotion en rendant un culte à cette image ; il ne voyait plus la matière dont l'idole était constituée ; la forme, pour lui, s'était évanouie. A travers elle, il avait vu *Rāma* et conversé avec *Rāma* ; il avait senti la présence du Seigneur. En un éclair, *Râmakrichna* comprit que cet inconnu avait réalisé *Rāma* sous l'aspect d'un jeune enfant. Il ressentit l'impérieux besoin de tenter la même expérience ; l'ascète lui fit don de sa statuette. Dès ce moment, *Râmakrichna* se considéra comme la mère de *Rāma* et pendant cinq ou six mois, il se consacra à son enfant. Il eut enfin l'expérience spirituelle qu'il recherchait ; il vit *Rāma* ; il toucha *Rāma* ; il parla à *Rāma*. Au temple de *Dakṣinêçvar*, nous avons pieusement conservé cette relique sacrée ; la statuette est toujours dans la chambre où *Râmakrichna* vécut de longues années.

Si vous voulez connaître les détails du long roman mystique qu'est la vie de mon Maître, prenez une biographie ; lisez « *l'Évangile de Râmakrichna* » ; vous constaterez qu'à sa culmination, tout sentiment humain aboutit à l'Unité. A ce moment, matière, formes, symboles, tout s'abolit ; le signe a disparu ; le dévot ne fait plus qu'un avec la chose signifiée ; il jouit de la présence intérieure du divin.

L'amitié fraternelle :

Dans la *bhagavad-gītā*, *Arjuna* regarde *Kṛṣṇa* — non pas comme une incarnation divine — mais comme un compagnon ;

Çrī Kṛṣṇa lui-même traite *Arjuna* comme son ami ; les relations s'établissent de part et d'autre sur le pied de l'égalité et de la fraternité. Et *Arjuna*, en suivant sa propre voie, parvient lui aussi à voir le Seigneur.

L'amoureuse tendresse :

Cette attitude requiert des qualités morales éminentes et, pour cette raison, elle est en principe interdite au commun des hommes ; par ce chemin, le fidèle célèbre ses « Noces spirituelles » ; c'est la fusion presque totale, mais pour tenter l'expérience avec quelque chance de succès, il faut s'imposer auparavant une discipline très sévère ; un candidat ne peut s'engager sur cette voie périlleuse, tant qu'il n'a pas extirpé de lui tout sentiment charnel.

Pour les mystiques d'Occident, l'Époux, c'est Jésus ; pour les mystiques hindous, c'est *Kṛṣṇa*. Or, *Rādhā* est l'Épouse de *Kṛṣṇa* ; elle s'efforce de s'unir à son Bien-Aimé. Quel que soit leur sexe, tous les aspirants qui adoptent le « *madhura-bhāva* », doivent remplir le rôle de *Rādhā* ; selon la science de la dévotion, il n'y a qu'un seul *puruṣa*, la divine Personne, l'Époux. Pour s'unir à Dieu, toutes les autres individualités ont à jouer le rôle de l'Épouse ; elles ne sauraient s'approcher de *Kṛṣṇa* qu'en s'identifiant avec *Rādhā*. L'amoureuse tendresse grandit chaque jour et la différence entre le sujet et l'objet tend à s'affaiblir ; dès que ce sentiment atteint son apogée, le fidèle consomme son union.

Cette union mystique, cette vie unitive, les grands mystiques chrétiens la connaissent ; dans l'Inde, elle est très recherchée par les vaïchnavites [1] et en remontant cinq siècles en arrière, nous trouvons une grande figure, *Çrī Kṛṣṇa Caitanya*, qui a eu une expérience analogue. Cet aspect est d'ailleurs conforme à notre tradition ; *Brindāvan*, le village où *Kṛṣṇa* a passé la majeure partie de son existence terrestre, est toujours pour nous un lieu sacré de pèlerinage.

Beaucoup de fidèles dans l'Inde, et particulièrement au Bengale, choisissent cette attitude, mais les cas de déchéance morale sont fréquents, car l'affectivité n'a pas été suffisamment purifiée. *Râmakrichna* nous a conseillé de ne pas tenter cette épreuve, mais il a démontré qu'il était possible de la mener à bien ; à l'âge

1. Vaïchnavites, c'est le nom que l'on donne, dans l'Inde, aux adorateurs de *Viṣṇu* sous les formes de *Rāma* et de *Kṛṣṇa*.

de 35 ou de 36 ans, il l'a réalisée lui-même. Il poursuit, pendant près de six mois, cette ascèse spéciale ; il remplit avec conscience le rôle de *Rādhā*, l'Amoureuse. A *Mathur Babu*, son protecteur, qui avait édifié le temple de *Dakṣinêçvar*, il demande des costumes et des ornements feminins ; il se retire dans le palais de ce *rāja* ; il y vit cloîtré ; il s'habille comme une femme ; il porte des joyaux ; il affecte en tout et pour tout le comportement féminin. Il devient enfin *Rādhā* et il obtient ce qu'il désirait avec tant de ferveur : la présence du Seigneur.

Aussitôt que l'élan affectif dépasse les frontières normales, le dévot sombre dans l'Unité ; il perd conscience. L'amour divin est la résultante de dix-neuf sentiments esthétiques qu'il serait long d'énumérer ; je me contente d'en indiquer les deux principaux : *l'amour* et *l'angoisse de l'attente*. Dans la nuit obscure où l'aspirant est plongé, ces deux sentiments violents se heurtent et finissent par provoquer l'expérience spirituelle ; *Rādhā* soupire après la divine présence du Seigneur ; elle défaille ; alors qu'elle a perdu connaissance, son corps est brûlé des feux de l'amour divin ; des gouttes de sang perlent par chaque pore de sa peau. Ces deux sentiments ont permis à *Râmakrichna* de réaliser une haute expérience spirituelle où se fond la conscience relative. Au cours de l'effort religieux (*sādhanā*), le corps de *Râmakrichna* s'est transformé ; le visage est devenu imberbe ; *Râmakrichna* ressemble à tel point à une femme que *Mathur Babu* qui est resté quelques mois sans le voir, ne le reconnaît plus. *Râmakrichna*, en jouant le rôle de *Rādhā*, a éprouvé dans toute leur plénitude l'amour et l'angoisse de l'attente ; par là, il s'est identifié avec *Kṛṣṇa* ; il a réalisé l'état béatifique ; il a réellement ressenti en lui, hors de lui, la présence de *Kṛṣṇa*.

C'est la caractéristique de l'état religieux ; après son expérience, *le dévot voit partout la présence de Dieu*. Il a écarté une fois pour toutes le voile de l'ignorance et la vérité ne cesse de lui apparaître à tout instant et en toute circonstance.

De ce qui précède, il est possible de dégager les conclusions suivantes :

— tous les sentiments humains peuvent être rangés dans l'une des cinq catégories que nous venons de reconnaître ;

— le sens spirituel s'éveille en nous lorsque nous adoptons une de ces cinq attitudes à l'égard de Dieu ;

— chaque sentiment poussé à l'extrême conduit à l'expérience de l'Unité.

L'aspirant en qui prédomine l'aspect affectif, a le choix entre ces différentes voies, mais dès qu'il a opté pour l'une d'elles, il n'a plus le droit d'en changer ; pour être fructueuse, l'expérience doit être poursuivie jusqu'au bout et ce n'est pas trop d'une vie tout entière pour obtenir le résultat recherché. Le *guru* (le Maître spirituel) tient compte des dispositions du candidat ; il lui conseille de prendre une certaine attitude envers son Idéal et le disciple ne doit plus s'en départir.

Nous avons dans l'Inde à un degré aussi vif qu'en Occident la notion de participation ; c'est Dieu qui a créé tous les sentiments humains et en assumant à son endroit l'une de ces attitudes, nous ne faisons sous forme d'offrande que lui restituer ce que lui-même nous a donné.

Indépendamment de ces cinq sentiments, il en existe un autre qui, bien que négatif, est néanmoins utilisable dans certains cas. C'est l'ardeur guerrière (*vīra-bhāva*). Un aspirant est-il, par exemple, sujet à la colère ou à toute autre passion véhémente, ce sentiment rajasique convenablement orienté ne manquera pas, s'il est suffisamment intense, de lui procurer l'expérience de l'unité. Dans l'Inde, on trouve fréquemment des statues ou des images qui représentent une scène mythologique : Dieu, sous un aspect quelconque, tue un démon ou un monstre ; il le libère *en lui donnant la mort de sa propre main* ; le démon ou le monstre, saisi par l'expérience spirituelle, meurt en odeur de sainteté. Cet aspect offre pour la sublimation de l'émotion des ressources inespérées ; ce n'est pas seulement par les bons sentiments que l'on peut s'unir à Dieu. Toutes les fois que l'énergie inférieure s'élève au paroxysme, l'individuel se résorbe en l'universel ; l'unité est réalisée. Au point de vue religieux, des exemples de ce genre font naître en nous un grand espoir ; alors même qu'il reste associé à un *sentiment impur*, l'amour que nous éprouvons pour Dieu, nous fournit le moyen de nous hausser jusqu'à lui.

Plan de la Volonté :

Je vais étudier ce dernier aspect, mais je me réserve de revenir sur ce sujet et de l'approfondir, lorsque, dans une prochaine causerie, je vous entretiendrai de la méditation selon la tradition hindoue.

Sur ce plan, tout repose sur le principe suivant : lorsque l'individu fait le sacrifice de sa *volonté personnelle*, il communie avec la Volonté divine et finit par se perdre en Dieu.

La vie quotidienne offre un champ étendu à notre activité ; ici, nous nous comportons comme nous l'entendons.

Sur le *plan affectif*, le libre arbitre s'atténue ; nous suivons, en effet, la voie de la négation ; nous en arrivons à restreindre graduellement l'exercice de notre volonté ; au fur et à mesure que nous progressons, les distinctions que nous établissions entre le sujet et l'objet, tendent à s'effacer.

Sur le *plan volitif*, le dévot met au contraire l'accent sur sa propre énergie ; par un effort de tout son être, il participe à la Volonté divine ; il tente d'unir sa volonté à celle de Dieu et il prend connaissance du divin à proportion que cette fusion s'effectue.

Qu'est-ce que le procédé hindou a de distinctif ? Nous considérons qu'une puissante force spirituelle réside en chaque individu. Lorsque l'individu a achevé sa purification intérieure, la descente du divin s'opère en lui. Nous pouvons élever progressivement notre niveau de conscience par des exercices appropriés, mais cette ascension reste toujours liée à l'aspect biologique ; tant que notre recherche se porte vers les plaisirs et les joies de la vie, c'est la multiplicité qui nous apparaît ; l'Unité demeure cachée.

Voici comment se pose le problème :

Dans la vie normale, chaque individu s'efforce de persévérer dans l'être ; aussi consacre-t-il à des fins matérielles toute l'énergie qui est en lui ; il assouvit sa faim pour assurer son existence et procrée pour se perpétuer. Aussi longtemps qu'il en va ainsi, c'est la volonté individuelle qui s'exprime ; on ne saurait parler de participation à la Volonté divine. Pour accéder à un niveau supérieur de conscience, l'aspirant doit réunir en un seul faisceau et diriger vers un centre plus élevé les énergies vitales qu'absorbent présentement les fonctions physiologiques. Nous nous approcherons de Dieu dans la mesure où nous réussirons à grouper toutes ces forces et à provoquer leur ascension. Apprenons donc à tirer partie de l'Énergie cosmique (*kuṇḍalinī*) qui, emprisonnée en un centre inférieur, sommeille en notre organisme.

Nous distinguons six centres ou plexus qui s'échelonnent le long de la colonne vertébrale ; trois d'entre eux règlent le fonctionnement des organes ; les trois centres supérieurs se localisent : le premier, dans le cœur ; le second, dans la gorge ; le troisième, dans le front entre les deux sourcils. Pour cette raison, nous

méditons tout d'abord sur le cœur, puisque c'est là que la Force spirituelle commence à se manifester. Au cours de sa montée, elle illumine *par le dedans* chacun des trois centres supérieurs ; voilà en quoi consiste l'expérience spirituelle ; peu à peu l'individualité s'épure ; elle naît à la vie mystique ; la volonté en se déplaçant cesse d'être individuelle et se résorbe en la Volonté divine.

Dans sa jeunesse, *Râmakrichna* eut pendant une méditation la vision suivante : successivement sortirent de lui un être tout noir, puis un être tout blanc ; entre eux, une lutte s'engagea ; finalement l'être de lumière triompha de l'être des ténèbres. Comprenons par là que *Râmakhrichna* avait dès cette époque terminé sa purification intérieure.

Pour ceux qui pratiquent le *rāja-yoga*, le véritable sacrifice n'est pas l'acte *extérieur* que l'on célèbre devant une idole, mais l'acte *intérieur* par lequel l'aspirant immole sa propre volonté.

La force de volonté doit se porter tout entière *au dedans de nous* ; il ne faut pas tolérer qu'elle se gaspille au dehors. Lorsque la volonté prend cette nouvelle orientation et qu'elle atteint le degré maximum d'intensité, elle nous donne l'expérience de l'Unité ; elle nous fait sentir la Présence du divin ; par cette méthode, la réussite est presque certaine.

Dans ce domaine, la situation de l'aspirant est comparable à celle du savant ; il travaille, pour ainsi dire, dans un laboratoire ; il met en œuvre des procédés scientifiques ; si l'antisepsie est strictement observée, si l'on s'en tient à des principes bien définis, des expériences déterminées conduiront nécessairement au résultat prévu ; le *rāja-yoga* de *Patañjali* indique avec la précision d'un manuel la façon dont nous devons nous comporter au cours de notre effort ; c'est la raison pour laquelle cet ouvrage jouit d'une notoriété universelle.

— Dès que cette Énergie gagne le centre du cœur, l'individualité du mystique cesse d'exister ; pour un chrétien, *c'est Jésus qui vit en lui.*

— Si l'ascension continue, si l'Énergie s'élève jusqu'au plexus de la gorge, ce n'est plus le dévot qui s'exprime ; *c'est la Vérité qui parle en lui.*

— Lorsque la *kuṇḍalinī* monte encore jusqu'au front, entre les deux sourcils, le dévot n'est plus séparé de son Idéal que par un voile transparent ; la différence entre le sujet et l'objet est

alors réduite à peu de chose. Elle disparaîtra un jour dans le *samādhi* ; ici, c'est l'absorption complète ; *la conscience individuelle s'est fondue en la Conscience suprême.*

Chez les mystiques chrétiens, le processus a lieu de la même façon ; ils n'ont pas étudié aussi minutieusement que nous les manifestations de l'Énergie spirituelle ; nous avons réussi au cours d'une histoire plusieurs fois millénaire et grâce à d'innombrables expériences, à distinguer nettement les diverses étapes de cette ascension, mais, bien que la méthode nous soit particulière, les résultats sont de part et d'autre identiques.

Plan de la Cognition :

Nous étudierons cet aspect en nous abstenant de toute dialectique, alors même que la théorie que je vais exposer sommairement, offre un caractère métaphysique. *Râmakrichna* n'avait pas étudié la philosophie ; il a fait cependant cette haute expérience et c'est là un chapitre important de sa vie.

Le *vedânta*, vous vous le rappelez, admet du point de vue de la manifestation deux catégories de l'Existence : l'*Être* et le *Devenir* ; cette division apparaît au sein même de *Brahman*. L'*Être* outrepasse l'expérience empirique ; on ne peut le réaliser que dans l'état transcendantal de *turīya*. Ce sont les noms et les formes qui créent le *Devenir* ; sur ce dernier plan, la conscience affecte une nature tripartite (*tripuṭī*) et à ce moment, trois modalités (*vikāras*) surgissent simultanément :

— *jñātā*, le connaisseur particularisé, le sujet individuel ;
— *jñeya*, l'objet de connaissance ;
— *jñāna*, la perception qui produit l'acte cognitif.

Dans le champ du manifesté, l'acquisition d'une connaissance quelconque dépend toujours de la même condition : il faut que le sujet (*jñātā*) et l'objet (*jñeya*) s'unissent l'un à l'autre dans l'acte de la cognition (*jñāna*). Si nous réussissons à empêcher la Conscience de se disperser à travers les noms et les formes, nous la détachons de ses points d'application et nous lui restituons son unicité primitive ; au fur et à mesure que nous parvenons à appliquer ce procédé, les différences s'estompent ; elles finissent par s'évanouir ; la Conscience recouvre son homogénéité ; nous nous établissons dans l'Unité.

L'expérience de l'Absolu est entièrement psychologique ; elle est étrangère à toute dialectique.

L'occasion de tenter cette nouvelle épreuve se présenta pour *Râmakrichna* à une heure critique : à peine venait-il de réussir l'expérience du divin au cours de laquelle il s'était identifié avec *Rädhā* ; il goûtait l'Unité à travers la multiplicité ; il était tout enivré de la présence de *Kṛṣṇa* qu'il voyait en tout être et en toute chose ; il savourait, en un mot, la plénitude de son expérience mystique, lorsqu'on vint tout à coup lui demander d'y renoncer.

Il est deux manières de goûter la saveur d'un pain de sucre ; le dévot peut, soit imiter la fourmi et en prélever quelques grains, soit encore devenir, lui-même, le pain de sucre tout entier. S'il s'agit du premier cas, celui à qui l'on proposera de courir l'aventure, ne manquera pas de répondre : « Fourmi je « suis et fourmi je reste ; je tiens à ne rien perdre de la saveur « du sucre que j'ai recueilli. »

C'est l'aspect affectif ; le dévot a un sentiment aigu de son individualité ; il a conscience de vivre en Dieu et il veut conserver cette divine conscience ; rien ne pourrait le décider à abandonner ce sentiment de dualité qui illumine toute son existence.

Râmakrichna se trouvait précisément en ce dernier état, lorsqu'un ascète d'une dureté inflexible, doué d'une volonté de fer, farouche advaïtiste, arriva à *Dakṣinêçvar* ; c'était un moine itinérant qui, pour respecter les règles de l'ordre auquel il appartenait, ne devait jamais rester plus de trois jours dans le même lieu ; il venait d'une contrée lointaine, le Pendjab, et avait parcouru à pied plus de deux mille kilomètres. Dès qu'il vit *Râmakrichna*, il lui dit : « Je sais que vous êtes qualifié pour « réaliser l'expérience de l'Unité ; je puis, si vous le désirez, « vous conférer l'initiation. » *Râmakrichna* répondit : « Avant de « vous répondre, je dois consulter ma Mère. » La mère de *Râmakrichna* vivait à cette époque, auprès de lui, près du Temple ; mais ce n'était pas à elle que *Râmakrichna* songeait ; il parlait de *Durgā*, la Mère divine, et il se retira pour méditer. Il entendit alors un ordre intérieur : « C'est moi qui t'envoie ce « *guru* ; je veux que tu connaisses aussi l'aspect de l'Absolu ; « retourne vers lui ; accepte l'offre qu'il te fait. »

Râmakrichna se prépare à tenter l'expérience de l'Absolu ; son *guru* lui donne des conseils ; *Râmakrichna* se concentre ; il revoit encore la Mère divine ; malgré ses efforts, il ne peut se libérer de cette présence ; c'est cette même divinité que, sous des formes multiples, il a adorée pendant trente ans ; il ne parvient pas à perdre conscience de la Mère divine ; pour lui, c'est la

forme concrète, l'aspect personnel de Dieu. Le *guru* qui le surveille, lui dit : « La puissance de *māyā* continue à s'exercer sur « toi ; écarte toutes les formes qui peuvent t'apparaître : celles « de *Rāma*, de *Kṛṣṇa* ou de *Durgā !* C'est au delà d'elles toutes « que tu dois aller. » *Râmakrichna* qui avait rendu un culte si fervent à ces formes familières, ne réussit pas à s'en détacher. Et le *guru* renouvelle ses instructions : « Prends en main l'épée « de la connaissance ; déchire sans pitié tout ce que tu vois. Il « faut que tu échappes au filet de *māyā* ; si chères qu'elles te « soient, ce sont ces apparences qui te cachent la Réalité ; cou« rage, repousse-les ! » Pour consentir à ce douloureux sacrifice, *Râmakrichna* fit preuve d'une énergie surhumaine, mais l'exploration de l'inconnu l'attirait ; il avait le goût du risque ; il voulait savoir à tout prix ce qui se trouvait derrière le voile de *māyā*.

Le *nirvikalpa-samādhi* n'est pas facile à décrire ; pendant l'expérience, le corps prend la rigidité d'un bloc de pierre ; la respiration s'arrête ; le cœur ne bat plus ; la circulation du sang est suspendue ; seule, l'âme reste vivante ; et, dans le grand silence, *l'ātman* individuel ne fait plus qu'un avec *l'ātman* universel.

Un poète d'Occident, Wordsworth, a décrit cette expérience élevée. Avant de vous lire la traduction de ce passage, laissezmoi vous conter une anecdote peu connue en Europe ; vous verrez quelles conséquences ce poème a entraînées dans la vie de *Svâmi Vivekânanda*.

Vivekânanda était encore tout jeune ; il faisait ses études dans un collège de Calcutta ; il y suivait des cours de littérature anglaise que donnait lui-même le principal, le Révérend *Hastié*. Ce dernier, en étudiant l'œuvre de Wordsworth, cita quelques extraits, mais il reconnut qu'il ne pouvait pas en fournir une explication satisfaisante et il conclut : « Si la question vous « intéresse, allez consulter un brâhmane qui vit à quelques kilo« mètres de Calcutta ; on dit qu'il a eu des expériences simi« laires ; peut-être sera-t-il en état de vous renseigner mieux « que moi. » Le brâhmane dont il était question, n'était autre que *Râmakrichna* ; c'est ainsi que, pour la première fois, *Vivekânanda* entendit parler de lui.

Voici la traduction de ce passage :
« Cette bienheureuse disposition d'esprit,
« Où la masse étouffante et pesante

« De tout cet univers inintelligible
« Subitement s'illumine ; cette bienheureuse et sereine dis-
« position d'esprit,
« C'est à elle que doucement nous conduisent nos propres
« inclinations
« Jusqu'à ce qu'en notre enveloppe charnelle,
« Le souffle et même la circulation du sang soient presque
« suspendus.
« On gît alors tout endormi, le corps inerte ;
« On devient une âme vivante, sans plus,
« Et, dans une contemplation pacifiée par la toute-puissance
« de l'harmonie et de la suprême félicité,
« L'œil plonge en la vie secrète des choses. »

Poèmes de l'Imagination, Lines written on Tintern Abbey.
(XXVI-37 à 48.)

Râmakrichna a réalisé cette même expérience, mais elle *se prolongea pour lui pendant près de six mois* ; il demeura tout ce temps en l'état d'immersion complète où s'abolit la conscience du monde extérieur. Son neveu *Hriday* essaya sans succès de lui faire absorber quelques grains de riz ; il prépara ensuite une bouillie qu'il lui introduisit bouchée par bouchée dans la gorge ; c'est à ses soins dévoués que *Râmakrichna* dut la vie, mais lorsqu'il sortit du *samādhi*, il n'était plus que l'ombre de lui-même. En cet état d'immobilité, il entendit, un jour, la voix de la Mère divine : « Tu as réalisé l'expérience de l'Un sans second ; « reste maintenant sur le seuil du relatif et de l'absolu. » C'est ce que nous appelons « *bhāva-mukha* » ; on fait alors la synthèse de l'*Être* et du *Devenir* ; on se trouve à la frontière de deux mondes, au point d'intersection de l'absolu et de la manifestation. L'abîme qui sépare la psychologie de la métaphysique est comblé.

Dans l'expérience du « *nirvikalpa-samādhi* », la psyché ne fonctionne plus : Connaisseur, Connaissance et Connu se sont fondus tous trois en une seule Unité qui exclut toute multiplicité.

Dans la suprême expérience religieuse (*bhāva*), le dévot s'unit à son Idéal personnel ou impersonnel ; c'est, au point de vue psychologique, le point culminant, l'épanouissement suprême de la conscience.

Comment ces deux expériences, si opposées l'une à l'autre, l'extase religieuse du dévot et la réalisation yoguique du silence, peuvent-elles se rejoindre ? La réponse, c'est l'expérience de

« *bhāva-mukha* » qui nous la fournit. Cet état, désigné comme « *dvaita-advaita-vivarjitam* », est à la fois au delà du dualisme et au delà du non-dualisme, considérés tous deux comme des démarches différentes de l'esprit humain pour définir la vérité en termes intelligibles. Cette réalisation a fait de *Râmakrichna* le *guru* de son propre *guru*. Ce dernier ne connaissait que l'aspect statique de la Réalité ; il tenait la manifestation pour irréelle, mais la manifestation émerge de la Conscience primordiale en tant qu'Énergie (*çakti*) de *Brahman*. Que la vache soit couchée dans l'herbe ou qu'elle se déplace dans la prairie — selon l'expression de *Çaṃkara* — c'est toujours le même animal ; *Çaṃkara* ajoute même avec humour que la vache ne peut pour autant se transformer en cheval. Nous sommes en droit, selon nos préférences, de considérer la Réalité sous son aspect statique ou sous son aspect dynamique, la Réalité n'en reste pas moins identique à elle-même. *Râmakrichna* fait d'ailleurs une remarque analogue : « Que le serpent s'enroule sur lui-même ou qu'il déploie ses « anneaux, c'est toujours du même serpent qu'il s'agit. »

Si l'on veut prendre une vue d'ensemble de tout ce qui existe, il n'est qu'une seule Réalité, et cette Réalité, notre pensée est impuissante à l'appréhender dans son intégralité. Par conséquent — et c'est comme le dit *Çaṃkara*, la haute leçon que nous pouvons tirer de la lecture des *upaniṣads*, car elles sont toutes en accord sur ce point — chaque fois que nous essayons de donner de *Brahman* une *définition* quelconque, nous courons le risque de tomber dans l'*erreur*.

Il n'y a pas dans toute l'histoire religieuse de l'Inde, pourtant si riche en expériences mystiques, un autre cas comparable. De cette époque jusqu'à sa mort, *Râmakrichna* conserva constamment l'extraordinaire faculté de vivre simultanément *dans la manifestation* : en deçà du temps, et *dans l'Absolu* : au delà du temps. Il a réalisé une expérience unique ; il a effectué la synthèse des modalités de l'existence et embrassé d'un même regard les deux visages complémentaires de la Réalité. Il était désormais qualifié pour exercer dans le monde sa mission de Guide spirituel.

Cette brève étude appelle quelques conclusions :

Le mystique ne se propose pas d'expliquer son expérience : il se contente de la *vivre* ; il consomme l'expérience intégrale (*anubhava*) et, en recevant le baptême de l'Esprit, il devient réellement un « *être nouveau* ».

C'est au contraire la fonction du philosophe de chercher une explication générale qui rende compte du fait mystique et, à ce point de vue, nous pouvons constater que, sur tous les plans : sensibilité, volonté, entendement, chaque faculté humaine, lorsqu'elle est poussée à l'extrême selon un processus conscient (*sādhanā*), *conduit à l'Union parfaite*, *à l'Unité*, l'aspirant qui a mené à bien l'œuvre de purification intérieure.

CAUSERIE N° 99

FAITE A L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE, LE 2 MAI 1942,
PAR LE SVÂMI SIDDHESWARÂNANDA

L'Ontologie du *vedânta* :

Le Concept de « cit » [1].

Dans la dernière causerie sur l'Ontologie selon le *vedânta*, nous avons examiné le concept de l'Être et, en appliquant dans notre recherche le critérium de la Vérité, nous sommes parvenus à cette conclusion : l'Être est l'Absolu ; l'Être est l'Existence pure (*sat*). Aujourd'hui, nous allons étudier un autre aspect de la question : nous considérerons l'Être en tant qu'Intelligence pure.

Si l'Absolu est Existence pure, il s'ensuit nécessairement qu'il n'y a pas opposition entre l'Intelligence infinie et l'Existence infinie. *cit* ou *caitanya* (Intelligence) est aussi la nature de la réalité, au même titre que la Félicité pure (*ānanda*) ; nous retiendrons ce dernier terme de préférence à Béatitude qui s'applique plutôt à l'expérience religieuse.

sat (Existence pure), *cit* (Intelligence pure) et *ānanda* (Félicité pure) sont les caractéristiques de la réalité. Il ne faut pas y voir une définition et comprendre que *sat*, *cit* et *ānanda* soient effectivement des attributs ou des propriétés de la réalité ; s'il en était ainsi, on en arriverait à distinguer des parties en ce qui est homogène ; une partie pourrait en exclure une autre ; des divisions apparaîtraient en un tout indivisible ; or, il n'est pas possible d'admettre que la réalité soit composée d'éléments constitutifs. *sat*, *cit* et *ānanda* représentent à eux trois la nature de l'Être.

1. Les causeries nos 95, 96, 99, 100, 101 constituent un tout et doivent être lues les unes à la suite des autres.

CAUSERIE N° 99

FAITE A L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE, LE 2 MAI 1942,
PAR LE SVÂMI SIDDHESWARÂNANDA

L'Ontologie du *vedânta* :

Le Concept de « cit » [1].

Dans la dernière causerie sur l'Ontologie selon le *vedânta*, nous avons examiné le concept de l'Être et, en appliquant dans notre recherche le critérium de la Vérité, nous sommes parvenus à cette conclusion : l'Être est l'Absolu ; l'Être est l'Existence pure (*sat*). Aujourd'hui, nous allons étudier un autre aspect de la question : nous considérerons l'Être en tant qu'Intelligence pure.

Si l'Absolu est Existence pure, il s'ensuit nécessairement qu'il n'y a pas opposition entre l'Intelligence infinie et l'Existence infinie. *cit* ou *caitanya* (Intelligence) est aussi la nature de la réalité, au même titre que la Félicité pure (*ānanda*) ; nous retiendrons ce dernier terme de préférence à Béatitude qui s'applique plutôt à l'expérience religieuse.

sat (Existence pure), *cit* (Intelligence pure) et *ānanda* (Félicité pure) sont les caractéristiques de la réalité. Il ne faut pas y voir une définition et comprendre que *sat*, *cit* et *ānanda* soient effectivement des attributs ou des propriétés de la réalité ; s'il en était ainsi, on en arriverait à distinguer des parties en ce qui est homogène ; une partie pourrait en exclure une autre ; des divisions apparaîtraient en un tout indivisible ; or, il n'est pas possible d'admettre que la réalité soit composée d'éléments constitutifs. *sat*, *cit* et *ānanda* représentent à eux trois la nature de l'Être.

1. Les causeries n° 95, 96, 99, 100, 101 constituent un tout et doivent être lues les unes à la suite des autres.

— Si l'existence pouvait être isolée de *cit* ou d'*ānanda*, elle serait dénuée de toute activité propre ; elle aurait la nature de la souffrance et, par conséquent, deviendrait irréelle (*asat*) ;

— Si l'intelligence pouvait être séparée de *sat* et d'*ānanda*, elle serait inexistante et associée à la souffrance ; elle deviendrait, par conséquent, inintelligente et inintelligible (*acit*) ;

— Si la félicité pouvait être disjointe de *sat* et de *cit*, *ānanda* ne serait plus félicité, mais privation de félicité (*nir-ānanda*), et, par conséquent, souffrance.

sat, *cit* et *ānanda* ne sont donc ni des attributs, ni des parties, ni des propriétés, ni des déterminations de *Brahman*.

La formule « *sac-cid-ānanda* » est — non pas une définition — mais une indication. C'est en vain que nous tenterions de définir la réalité ; elle est en dehors de toute définition. Si cependant le *vedânta* utilise une telle expression, c'est parce que les bouddhistes ont essayé de caractériser la réalité comme négative ; ils l'ont dépouillée de toute notion et privée de toute substance. Certes, on ne saurait dire que la réalité ait telle ou telle propriété, mais la reconnaissance de cette vérité n'implique pas que le réel soit synonyme de néant ni que le but suprême, assigné à notre effort spirituel, se confonde avec le vide pur et simple.

Il serait d'ailleurs possible d'employer d'autres termes et de dire, par exemple, que la réalité n'est pas « non-existence » ; qu'elle n'est pas « non-intelligence » ; qu'elle n'est pas « non-félicité ». Entendons par là qu'il s'agit d'une base positive ; le réel est non pas vacuité — mais *plénitude infinie*.

Une définition aurait encore un autre inconvénient ; elle laisserait à penser que la réalité pût devenir objet de perception, mais il nous est interdit de considérer l'Infini en tant qu'objet de perception ou de connaissance. La perception n'est jamais que partielle ; c'est notre pensée qui s'exerce ; c'est notre entendement qui opère, et l'entendement qui est fini, ne peut absolument pas concevoir l'Infini. L'Infini est toutefois l'élément essentiel qui assure le fonctionnement de notre mental ; c'est l'Intelligence pure qui illumine cet instrument ; en captant un reflet de « *cit* », le mental paraît lui-même être doué d'intelligence.

Les considérations qui précèdent, nous font comprendre pour quelles raisons le *vedânta* a adopté la formule : *la réalité est* « *sac-cid-ānanda* ». La Réalité absolue n'est pas composée de parties et ne peut, par conséquent, pas subir de modifications. C'est dans le monde manifesté, dans le Devenir qu'apparaissent

les noms et les formes ; « *nāma-rūpa* » sont les caractéristiques du Devenir. La *chāndogyôpaniṣad* compare sur ce point la réalité à l'argile : nous voyons des vases, des cruches, des jarres, etc... ; ces ustensiles ne sont que des noms et des formes ; ces noms et ces formes s'appliquent aux multiples modifications d'une seule et même substance, leur substrat commun : l'argile est l'unique réalité ; les noms et les formes qui la différencient, ne sont que des apparences éphémères, des modifications passagères ; vases, cruches, jarres, etc..., tout est entraîné par le flux éternel des choses ; ce qui change constamment est irréel, et la vérité, pour être reconnue comme telle, doit être *universelle, évidente par elle-même et en elle-même, et ne pas prêter à la contradiction.* Un tel critère exclut tout ce qui n'est pas *Brahman.*

Nous allons considérer maintenant le concept de « *cit* » :

On trouve dans les *upaniṣads* de nombreux *mantras* consacrés à *cit* : l'*ātman* ou le Soi est « *prajñānam Brahma* », c'est-à-dire Brahman imprégné, saturé de Connaissance ; c'est la Connaissance suprême, pleine et entière, la Connaissance infinie. Cette Connaissance brille de son propre éclat. Le Soi est le foyer de toute lumière ; il resplendit et, du même coup, l'univers tout entier resplendit ; il n'emprunte sa clarté à aucune autre source ; nous sommes incapables de lui assigner une origine dans le temps ou d'imaginer une autre existence antérieure à la sienne. Tant qu'il est question du monde sensible, nous avons le droit d'admettre que le déploiement de la manifestation à travers les noms et les formes ait eu un commencement, mais en parlant de la Réalité, il ne nous est pas permis d'accepter l'idée de non-existence antérieure. Considérons un objet quelconque, une jarre par exemple ; elle n'existait pas avant d'être façonnée ; il y a bien pour les poteries que nous voyons, un point dans le temps à partir duquel elles ont toutes cessé d'être non-existantes ; elles ont pris forme comme les divers produits de l'activité du potier. Leur existence est postérieure à un état de non-existence et du jour où elles seront brisées, elles passeront de l'existence à la non-existence. Or, il est impossible d'assimiler la réalité à ces poteries, car elle n'est ni un composé, ni un produit ; *elle a été, elle est et elle sera toujours égale à elle-même.* La Lumière qui lui est propre, est donc identique à l'Existence pure ; elle est la véritable caractéristique de la réalité ; elle existe de toute éternité ; elle n'a ni commencement ni fin.

Un savant hindou (*Citsukhâcārya*) qui vivait au XIII^e^ siècle,

lointain disciple de *Çaṃkara*, a mis en valeur la notion suivante : la réalité brille de sa Lumière et cette Lumière a la propriété d'être utilisée pour des fins empiriques. Elle illumine la manifestation, tout en demeurant elle-même hors d'atteinte ; jamais elle ne devient objet de connaissance ou en d'autres termes, jamais elle n'est saisie par les sens ou par le mental : *elle est, mais ne peut être perçue*.

L'Être pur en tant que «*cit*» (Intelligence ou Lumière) est néanmoins susceptible de recevoir des applications pratiques dans la vie quotidienne. L'Absolu semble, en effet, se dégrader et se concrétiser : il apparaît alors comme « Devenir » ; nous prenons ainsi contact avec la réalité à travers les noms et les formes, sans que la réalité tombe elle-même dans la catégorie des objets perçus. Hormis la réalité, tout est objet de connaissance ; la réalité, dans le champ de la manifestation, s'incarne et se fait chair, mais la Lumière ne devient jamais objet de connaissance ; c'est toutefois cette Lumière qui à l'égard de l'Existence pure, inspire notre conviction intérieure. La réalité qui est plénitude de Lumière, surabondance de Lumière, réside en nous-mêmes. Nous entrons en communication avec elle en accomplissant les actes les plus humbles de la vie ordinaire, mais nous ne saurions la saisir elle-même, car elle reste en tout état de cause au delà des organes externes et au delà de l'organe interne. C'est en captant son reflet que l'entendement fonctionne dans la vie empirique ; la *buddhi* (l'intuition, la raison supérieure) nous donne la certitude de son existence ; nous n'en pourrions d'ailleurs jamais douter.

Dans son Histoire de la Philosophie hindoue, le professeur *Râdhâkrishnan* s'exprime en ces termes :

« Pour *Çaṃkara* comme pour Descartes, la vérité se fonde « sur la certitude immédiate du Soi laquelle ne peut pas même « être effleurée par le doute systématique. Si l'existence du Soi « n'était pas évidente, chacun de nous pourrait penser : « *Je ne* « *suis pas* », proposition qui est insoutenable. Le Soi est anté- « rieur au déroulement de la conscience relative, antérieur à la « vérité et à l'erreur, antérieur à la réalité et à l'illusion, au bien « et au mal.

« Tous les moyens de connaissance (*pramāṇas*) n'existent que « parce qu'ils dépendent eux-mêmes de l'existence du Soi et « puisqu'une expérience de ce genre est en elle-même sa propre « preuve, la nécessité de prouver le Soi ne se présente pas. « L'existence même de l'intellect et de ses diverses fonctions

« suppose une Intelligence, désignée par le nom de Soi, qui est « distincte de l'intellect, qui ne dépend de quoi que ce soit « d'autre qu'elle-même et au profit de qui s'exerce l'intellect. « Fonctions, facultés, corps grossier, force vitale, sens, organe « intérieur, moi empirique, tous ces divers éléments n'appa- « raissent qu'en relation avec l'*ātman*, lequel en constitue la « véritable base ; ils concourent tous à une fin qui les dépasse ; « ils dépendent tous d'une existence plus profonde qui les sou- « tient. On ne peut douter de l'*ātman*, car l'*ātman est la nature « essentielle de celui-là même qui le nie* [1].»

(Vol. II, page 476.)

Ainsi que nous l'avons déjà vu, c'est le concept d'existence qui s'affirme en quelque jugement — positif ou négatif — que nous formulions ; c'est la Lumière du Soi qui, plus ou moins voilée, resplendit au fond de nous-mêmes ; c'est elle qui transparaît dans toutes nos opérations mentales. Elle nous est naturelle ; en langage religieux, nous disons : c'est l'étincelle divine qui brille en toute créature. L'*ātman* (le Soi) est réellement présent en chacun de nous.

Dans les *purāṇas*, cette idée prend une forme symbolique : *Yama*, le roi de la mort, demande à *Dharma-rāja*, le frère aîné d'*Arjuna* : « Quelle est la plus grande merveille du monde ? » Et *Dharma-rāja* répond : « Je le sais : nous voyons chaque « jour des êtres qui meurent autour de nous, mais nul n'arrive « à imaginer sa propre destruction. » Il y a là une grande vérité ; psychologiquement, nous sommes impuissants à concevoir la fin de notre existence ; nous parvenons à évoquer l'image de notre cadavre ; nous assistons même à la dissolution de notre corps, mais nous restons toujours le spectateur du spectacle ; ce Témoin ne peut être éliminé ; car le Témoin qui voit, qui entend, qui perçoit et qui pense, est *indestructible*. Le dévot emploie le mot d'Immortalité ; le philosophe, celui de Conscience éternelle ; quelle que soit la formule utilisée, l'Immortalité ou la Pure Intelligence constitue la base même de notre nature.

D'après le *vedânta*, l'être vivant met en œuvre à chaque stade de la vie un procédé différent pour connaître le Soi qui régit tout processus interne ; chaque individu, selon son degré de développement, s'achemine ainsi vers la connaissance du Soi ; l'ensemble de la création est emporté par le même élan : chacun

1. *Sūtra-bhāṣya*, II, 3/7.

part, pour son compte et en employant des moyens particuliers, à la conquête de l'immortalité. Dans les formes les plus rudimentaires de la vie, le problème commence déjà à se poser : l'amibe se défend contre les dangers qui menacent son existence. Chaque organisme entre en lutte contre son entourage, car il n'accepte pas la mort ; il exerce son droit de légitime défense ; il résiste aux attaques dont il est l'objet ; il s'accommode à de nouvelles conditions ; de transformations en transformations, il crée peu à peu son propre organisme : témoin, le poisson volant qui, pour échapper aux carnassiers de l'océan, réussit à sortir de son élément et à s'élancer d'une vague à l'autre.

Sur le plan biologique, la volonté de ne pas se laisser annihiler donne à toute créature vivante le sens de l'éternité ; la réalité dirige l'évolution à travers toute la série animale.

Sur le plan psychologique, le phénomène se reproduit, mais cette fois, l'individu assure sa défense en se servant de son mental ; il tire parti de son intelligence ; il essaie de la développer pour parvenir à ses fins ; il veut sauvegarder sa précaire existence.

L'être humain a recours à des moyens plus perfectionnés ; il suit un régime, absorbe des médicaments et s'astreint à des exercices physiques ; en agissant ainsi, il affirme toujours sa foi en l'Immortalité.

Si cette croyance n'était pas profondément enracinée en nous, la lutte contre la mort aurait pris fin depuis longtemps ; or, elle se poursuit jusqu'à ce que l'homme en arrive à contempler en lui-même son véritable Soi ; lorsqu'il sait que Dieu est en lui, il passe sur l'autre rive ; à ce moment, comme le dit l'*upaniṣad*, il est allé au delà de la souffrance.

Dès que nous découvrons que la réalité est au dedans de nous, la nature de la réalité se révèle ; nous savons alors que la Lumière est en nous, mais cette Lumière ne peut jamais devenir objet de perception. Les *upaniṣads* le répètent à satiété : « Comment pourrait-on connaître le Connaisseur ? » Le Connaisseur, c'est Lui qui voit, qui perçoit et qui pense. Il est en arrière de nos sens, en arrière de notre pensée ; certes, nous avons le pouvoir de détruire le corps physique et même d'abolir le mental, mais le Connaisseur défie toute tentative d'anéantissement ; aucun changement n'est susceptible de l'affecter.

Dans le Devenir, nous percevons les choses du monde extérieur ; la division apparaît maintenant dans le spectacle, dans la manifestation ; un sujet pensant s'oppose à des objets. L'Absolu

qui est immuable, inconditionné, infini, semble être séparé par un abîme infranchissable de la manifestation qui change à chaque instant. La manifestation se présente toutefois comme l'expression d'une Énergie toute-puissante.

La philosophie et la religion proposent de part et d'autre diverses explications du problème.

Pour *Çaṃkara*, cette division entre l'Absolu et le Devenir est artificielle. Si, au terme de notre analyse, nous parvenons à différencier l'Être et le Devenir, le spectateur du spectacle, la pensée de l'objet, cette dichotomie n'est en réalité qu'apparente. En fait, il n'y a pas de distinction entre l'Être pur (*sat*) et l'Intelligence pure (*cit*).

Voici d'ailleurs comment s'exprime ce philosophe dans les Commentaires (*bhāṣyas*) qu'il a consacrés aux *brahma-sūtras* ; je reproduirai la traduction de M. Olivier Lacombe, mais je remplacerai le terme « pensée pure » par « intelligence pure », car quelque soin que le traducteur ait pris pour définir la *pensée pure*, ce terme peut prêter à confusion. Il est, en effet, fort difficile pour les Occidentaux d'imaginer une pensée vide de tout contenu, c'est-à-dire exempte de toute mentation et de toute intellection. Dans le texte sanskrit, figure d'ailleurs le mot « *bodha* » ; *la pensée n'est pour nous que le produit de l'Intelligence-Lumière*.

« Il est impossible, d'autre part, de soutenir que *Brahman* « doive se définir comme *être* à l'exclusion de l'*intelligence* ; car « il s'ensuivrait que certains textes révélés, par exemple « Il « n'est rien que Connaissance » (*bṛhad. up.* II/4/12), seraient « rendus vains. Et puis comment un *Brahman* privé d'intelli- « gence pourrait-il être désigné comme le Soi de l'âme indivi- « duelle pensante ? On ne peut non plus prétendre que *Brahman* « doive être désigné comme l'un et l'autre (pris comme attributs « distincts). Car il en résulterait une contradiction avec ce que « l'on a admis précédemment. Si quelqu'un affirme, en effet, « que *Brahman* est doué et de l'intelligence séparée de l'être et « de l'être séparé de l'intelligence, cela même qui a été nié « dans la discussion antérieure s'ensuivrait, savoir que *Brahman* « est affecté de diversité. Répliquera-t-on que la manière de « voir incriminée est pourtant sans défaut parce qu'elle est « proposée par les Écritures ? Erreur d'interprétation, car il est « impossible que ce qui est un, ait une nature multiple. Dans « le cas enfin où l'on dirait (et c'est pour *Çaṃkara* la stricte « vérité) que l'être même est intelligence, l'intelligence même

« est être et qu'entre l'un et l'autre, il n'y a aucune exclusion « mutuelle, il n'y aurait non plus aucun fondement pour le « doute (dont on veut faire l'objet d'une seconde discussion) : « *Brahman* se définit-il comme être ou comme intelligence, ou « comme l'un et l'autre ? »

(L'Absolu selon le *vedânta*, pages 119 et 120.)

Un nouveau facteur entre ici en action ; c'est lui qui détermine cette scission au sein de l'Un sans second ; alors, apparaissent l'Être et le Devenir, le sujet (autrement dit la pensée) et l'objet. Le substrat réel, le centre spirituel n'est pas atteint par cette opération ; la division ne s'effectue que *dans le monde de l'expérience*, et c'est là que les deux catégories se présentent ; de ce point de vue, la pensée et l'objet existent indépendamment l'une de l'autre. Comment la chose s'est-elle produite ? Comment l'Unité a-t-elle donné naissance à la multiplicité ? Comment ce Jeu s'est-il institué ? On ne peut faire à de telles questions qu'une seule réponse : il en est ainsi par la vertu de *māyā*.

·*māyā* n'est donc pas une illusion ; c'est la constatation d'un fait, mais l'expérience spirituelle permet de jeter un pont au-dessus du gouffre ; nous pouvons désormais relier la pensée et l'objet, car ces deux éléments disparaissent simultanément, et ils se résolvent tous deux au même moment en leur substrat commun ; lorsque nous faisons l'expérience du divin, *la manifestation tout entière cesse d'exister*.

C'est donc dans la manifestation que la division a lieu. Si nous nous demandons comment elle s'est effectuée, une seule explication reste plausible : c'est par la puissance qui réside en l'Infini. La réalité possède la capacité de susciter alternativement ce déploiement et ce reploiement ; ce sont les deux phases successives, dilatation et contraction, par lesquelles s'affirme la même Énergie cosmique ; la divine Personne exerce sa toute-puissance dans la Totalité.

Dépouillons la réalité de toute propriété ; considérons-la dans sa glorieuse nudité, dans sa pureté principielle ; toute agitation s'apaise, tout mouvement s'efface, mais le serpent qui s'enroule sur lui-même, n'est pas différent de celui qui, un instant auparavant, déroulait ses anneaux. Le pouvoir infini de *Brahman* se manifeste dans le cadre constitué par l'espace, le temps et la causalité ; c'est ainsi que l'âme individuelle semble être isolée de l'Ame universelle ; elle se particularise, mais la même Énergie qui a fait naître ces apparences, peut tout aussi bien en provo-

quer la résorption ; alors, tout se fond dans le non-manifesté ; tout retourne à l'état antérieur indifférencié.

Dans la manifestation, l'homme reste l'esclave du prestige de *māyā* ; il subit son influence ; il n'est pas capable d'échapper à son sortilège ; il a ainsi l'expérience empirique. A travers cette expérience, il parvient, s'il conserve la faculté de discrimination, à distinguer le *réel* de l'*irréel* et à reconnaître la réalité comme « *sac-cid-ānanda* », non pas par la raison discursive, mais par l'intuition, par la lumière de la *buddhi*.

L'explication du disciple çamkarien dont je viens de vous entretenir, nous donne la clé du problème ; nous pénétrons dans le saint des saints ; ici, le Soi brille de son propre éclat et son reflet éclaire notre route dans la vie quotidienne. Cette lumière est utilisée par nous pour des fins pratiques jusqu'à ce que nous accédions à la libération. A l'état normal, l'homme voit se déployer la manifestation, mais la manifestation s'évanouit tout entière lorsqu'il atteint l'état transcendantal de « *turīya* ».

La manifestation peut donc être envisagée sous deux angles différents :

— du point de vue de l'absolu, elle a une valeur rigoureusement nulle ;

— du point de vue empirique, nous sommes amenés, comme le fait la *māṇḍūkyôpaniṣad*, à considérer en une unité homogène quatre quartiers (*pādas*) :

1° L'*état grossier* : l'ensemble des êtres vivants, les noms et les formes de l'univers, la totalité des corps physiques, compose un seul être : l'homme universel, *vaiçvā-nara* ; c'est le corps grossier de *Brahman* ;

2° L'*état subtil* : c'est le mental cosmique, la Vie universelle ; *taijasa* (le resplendissant) représente l'aspect subtil de *Brahman* ;

3° L'*état causal* ou *prājña* : il contient virtuellement en lui les possibilités illimitées de *Brahman* ; tout émerge du non-manifesté, mais tout fait aussi retour au non-manifesté ;

4° *Le quatrième* (*turīya*), que l'on désigne ainsi faute d'un terme plus adéquat ; il ne saurait être indiqué que par des négations : indéterminé, inconditionné, infini, etc... ; c'est l'Absolu.

Citons le texte de l'*upaniṣad* :

III° « Le premier quartier est « *vaiçvānara* » dont le champ « est l'état de veille ; il est conscient des objets externes ; il a sept « membres et dix-neuf bouches[1] ; c'est lui qui fait l'expérience « des objets de la manifestation grossière. »

IV° « Le deuxième quartier est « *taijasa* » dont le champ est « le rêve ; *taijasa* est conscient des objets de la manifestation « subtile. »

V° « Voici maintenant l'état de profond sommeil où le dormeur n'éprouve plus aucun désir, où il ne fait plus aucun « rêve. Ce troisième quartier est « *prājña* ». Son champ est le « sommeil sans rêve où toutes les expériences s'unissent et se « confondent ; *prājña* est réellement une masse de conscience « indivise et indifférenciée ; il est lui-même plénitude de félicité et il goûte cette félicité ; lui seul conduit à la connais- « sance des deux autres états. »

Pour la commodité de l'analyse, on prête ainsi à *Brahman* quatre aspects différents ; on parle alors d'états multiples de l'Être qui se présentent à la fois, les uns dans le temps, les autres hors du temps, mais, en fait, c'est toute la manifestation qui s'annihile dans l'expérience du *nirvikalpa-samādhi* ; quand le sage pénètre dans le grand Silence, il n'existe plus rien d'autre que l'Un. C'est dans la vie empirique, et parce qu'ils se différencient les uns des autres, qu'apparaissent les trois premiers quartiers ; la manifestation se déroule dans le cadre « espace-temps-causalité » ; elle est l'expression de la toute-puissance divine : le Seigneur veut qu'il en soit ainsi.

Dans la manifestation grossière, le Devenir se maintient dans la zone de perception ou d'intelligibilité ; il reste à notre portée ; il est accessible à nos sens et à notre mental ; l'univers, avec ses systèmes planétaires et ses nébuleuses, repose sur les trois concepts fondamentaux du temps, de l'espace et de la causalité ; l'intégralité des corps physiques forme l'état grossier de la Totalité.

Mais il y a aussi deux autres états cosmiques : l'état subtil et

1. Par analogie, l'Être universel « *vaiçvānara* » a, comme l'homme, sept membres (la tête, l'œil, la bouche, le souffle vital, le tronc, les reins, les pieds) et dix-neuf bouches : les cinq organes de perception, les cinq organes d'action, les cinq formes du souffle vital, le mental, la *buddhi*, le sens du moi et la pensée, dans son sens le plus étendu.

l'état causal. Nous ne saisissons jamais qu'un aspect partiel de chacun deux, et cet aspect est fonction de notre conscience individuelle. L'état subtil et l'état causal de la Totalité échappent dans leur universalité à notre compréhension.

Le manifesté et le non-manifesté constituent un ensemble aux proportions grandioses où éclate la gloire suprême de l'*ātman*.

L'expérience individuelle est, comme l'a écrit Stuart Mill, caractérisée de la manière suivante : l'individu possède la faculté constante d'éprouver des sensations ; l'objet, lui, possède la faculté constante d'offrir des résistances au sujet, et les objets se présentent en assumant trois dimensions spatiales.

En dehors de l'expérience éveillée, nous passons tous, chaque jour, par deux autres états : l'état de rêve et l'état causal (ou non-manifesté) de sommeil profond. Ce dernier est regardé dans l'Inde comme particulièrement propice à l'investigation métaphysique ; il recèle d'inépuisables trésors, mais il ne les livre qu'à l'explorateur audacieux qui renonce à ses préjugés et qui est résolu à tenter la grande aventure.

Dans la vie empirique, l'homme s'interroge parfois sur le rôle de la conscience ; il se demande si, au delà de son individualité, il existe réellement un substrat — si le Soi est bien Existence pure et Intelligence pure ? Certains vont jusqu'à soutenir que la conscience n'est qu'un épiphénomène ; le matérialiste dépouille la conscience de toute valeur à priori ; il veut tout expliquer par les réactions de l'instinct et par les tropismes ; c'est ainsi que pour certaines écoles, tant au point de vue physiologique qu'au point de vue psychologique, la conscience, bien loin d'être tenue pour la base universelle, devient un sous-produit du Devenir.

Le *vedânta* proclame que la pure Conscience ou Intelligence n'est pas la pensée ; il reconnaît que la pensée est susceptible de développement ; il a depuis longtemps admis les lois générales de l'évolution : pour nous, c'est un mouvement qui a lieu dans le temps et dans l'espace. Mais si nous attribuons aux choses qui existent, une valeur spatio-temporelle, nous sommes contraints d'en accepter également la contre-partie ; tout mouvement implique nécessairement un centre immuable ; c'est ce centre qui conditionne le Devenir, la manifestation. Les deux aspects sont liés l'un à l'autre et forment un couple d'opposés, mais la cause — le centre statique — doit être antérieure à son effet ; de ce point de vue, la manifestation apparaît comme postérieure à sa cause. Puisque la manifestation est produite par la pure

Conscience (c'est-à-dire *la Conscience sans contenu*), la cause doit exister *virtuellement*, avant de se révéler en tant qu'*effet*.

Cette base stable est au delà de tout élan progressif ; le développement, en se poursuivant dans une série indéfinie, pourra d'ailleurs donner naissance à d'autres êtres plus perfectionnés encore qui, comme l'imaginait déjà Voltaire, posséderaient des sens et une intelligence pratique plus aigus que les nôtres. Libre à nous de supposer un accroissement sans fin de l'intelligence — une extension et un épanouissement continus de la conscience, mais, en nous livrant à cette hypothèse, nous restons toujours sur le plan empirique. L'Intelligence pure, la Conscience pure est, selon le *vedânta*, le substrat universel d'où toutes modifications de sujet et d'objet sont exclues. Cette base immuable transcende toutes les unités qui surgissent successivement au fur et à mesure que la manifestation se déploie ; ce centre statique confère leur sens et leur prix à toutes les expressions de la manifestation. Afin d'étudier la Conscience supérieure, nous devons donc nous efforcer de tirer de l'état de rêve et de l'état de sommeil profond les enseignements inestimables qu'ils enferment.

Dans la manifestation, nous pratiquons une division initiale ; nous distinguons deux catégories fondamentales : la *pensée* et l'*objet*. Je vous mets au défi d'en découvrir une troisième ; vous n'y parviendrez pas : nous percevons des *objets* et nous saisissons des *pensées*. Au cours de notre recherche métaphysique, nous allons essayer de parvenir jusqu'à la base commune, jusqu'au substrat unique qui produirait à la fois ces deux éléments à première vue irréductibles.

Écartons tout d'abord deux aspects du rêve : nous ne voulons ici ni en discuter la valeur prémonitoire, ni l'examiner sous le biais du psychanalyste. Nous étudierons l'expérience onirique du point de vue ontologique ; autrement dit, nous tenterons de relier, l'une à l'autre, la pensée et l'objet.

Les objets et les pensées du rêve peuvent tous deux être réduits au même dénominateur, car ils ont également pour cause le mental du rêveur. Jusque dans cet état, des objets offrent des résistances à une individualité et provoquent en elle des réactions particulières ; tout se passe à ce moment exactement comme à l'état de veille. C'est lorsque le rêve prend fin que nous nous rendons compte que notre mental a joué le rôle de magicien ; objets, pensées, décor du rêve, tout émanait de notre imagination. Nous sommes fondés à poser une question : « Est-ce que, « pour la manifestation grossière, il n'en irait pas comme pour

« le rêve ? » Le *mental cosmique* serait la base commune aussi bien des objets que nous percevons hors de nous que des pensées qui apparaissent dans le champ de notre conscience.

Dans le sommeil profond, tout s'évanouit au même moment : objets et pensées font simultanement défaut ; ils se sont résorbés en la Conscience homogène. A l'appui de ce qui précède, j'extrais un passage de « La Philosophie indienne », du professeur *Râdhâkrishnan*, où la philosophie de *Çamkara* est comparée avec la philosophie de Bergson :

« Même dans le sommeil profond, le Soi ne cessé pas d'exis-
« ter, car lorsque le dormeur s'éveille, il a le sentiment que son
« heureux sommeil n'a pas été trouble par des rêves. C'est de
« sa mémoire qu'il tire cette dernière connaissance. Puisque la
« mémoire n'est composée que de *présentations*, la félicité du
« sommeil et la connaissance du vide ont dû se présenter toutes
« deux dans l'état de sommeil.

« Si l'on prétend que l'absence de trouble et de connaissance
« n'est qu'inférée du souvenir de l'état qui a précédé le sommeil,
« et de la perception de l'état qui l'a suivi, on peut répliquer
« qu'il ne nous est pas possible d'inférer quoi que ce soit de ce
« genre qui n'aurait pas été antérieurement présenté.

« Si l'on prétend qu'un concept négatif ne peut donner lieu à
« une perception correspondante et que, par conséquent, l'absence
« de trouble et de connaissance n'est qu'inférée, il est permis de
« répondre que l'absence même de connaissance et de trouble
« doit néanmoins être concevable pour qu'elle soit inférée ; en
« d'autres termes, elle doit être directement perçue au moment
« où le trouble et la connaissance font défaut. Ainsi donc, nous
« avons pendant le sommeil profond la conscience directe de
« l'absence de connaissance et de trouble. Dans ce dernier état.
« le mental empirique est inactif et la pure conscience est seule
« présente. »

« M. Bergson nous a familiarisés avec le concept d'une indi-
« vidualité en évolution constante qui continuerait à recueillir
« son expérience de la mémoire du passé et à la projeter au
« devant de lui pour des fins à venir (Évolution créatrice). Si,
« comme l'ont soutenu certaines écoles bouddhiques, la base de
« l'individualité n'était que la conscience du passé, nous ne
« retrouverions jamais le même être à deux moments du temps.
« Les souvenirs, reliés les uns aux autres comme les anneaux
« d'une chaîne, donnent à la rigueur une certaine force, une
« certaine valeur à la continuité de l'existence, mais le sens

« d'extemporalité, inhérent à la notion du Soi, demeure inexpli-
« qué. Bergson a conscience qu'une telle solution laisse à dési-
« rer ; quelle serait la nature d'un être qui poursuivrait une évo-
« lution sans fin ? Aussi affirme-t-il que l'être véritable est défini
« par rapport à une durée pure, laquelle est indépendante d'un
« mouvement progressif ou d'un passé historique. Cette pure
« durée est le présent indifférencié d'où toutes les catégories du
« temps sont exclues. Bergson s'efforce ainsi de satisfaire notre
« besoin inné d'éternité ; il suspend net l'action du temps et il
« développe une théorie de la durée ou de l'évolution extra-tem-
« porelle. Mais l'être qui dure, ne cesse pas de dépendre de
« facteurs extérieurs ; il n'a pas encore conquis toute son auto-
« nomie. Et lorsque Bergson accepte la réalité d'une mémoire,
« pleine et complète, au sein même du sommeil sans rêve et
« qu'il en fait usage pour rendre compte de l'unité et de la con-
« tinuité de la conscience, il s'approche bien près de *Çaṃkara*.
« Il reconnaît que l'Esprit qui est le substrat de la mémoire,
« persiste alors que toutes les formes ont été englouties dans le
« flux universel des choses. Puisqu'il est le fil qui rattache les
« unes aux autres toutes les expériences qui se succèdent, il
« doit exister encore lorsque toute expérience s'abolit. »

(Vol. II, page 479.)

Si maintenant, comme le font dans l'Inde quelques-unes de nos écoles philosophiques, vous récusez ce raisonnement en prétextant que le sommeil profond ne peut être considéré comme une *expérience*, puisque l'ego qui mesure tout, s'est évanoui, vous admettrez néanmoins que, dans le processus de la perception, notre individualité est, pour ainsi dire, alimentée par des idées. Nous prenons connaissance du monde par l'intermédiaire d'idées ; nous voyons bien des objets, mais si nous les distinguons comme tels, c'est parce que nous les avons, en quelque sorte, *construits avec des idées*.

Nous allons nous tenir exclusivement sur ce dernier plan. De ce point de vue, tout mouvement de la vie s'exprime comme une succession d'idées ; nous passons d'une idée à une autre ou, plus exactement, des idées apparaissent, les unes à la suite des autres, et défilent dans le champ de notre conscience. Si les idées étaient unies entre elles, soudées les unes aux autres au point de ne former qu'un bloc, *nous ne pourrions les percevoir*. La science nous apprend qu'un corps qui se présente à nous sous les apparences d'un « *solide* », est en réalité composé d'atomes et que

ces atomes sont séparés par des espaces interstitiels. Si un objet nous semble plein et compact, c'est une illusion qui est due à une imperfection de notre organe visuel et cependant, pour la vie pratique, cette approximation suffit. Le microscope rend notre vision plus perçante; nous constatons alors que des vides existent entre les atomes; dans l'atome lui-même, se révèlent des espaces interstellaires entre les éléments qui le constituent et la masse nucléaire.

De même, il nous est possible de nous rendre compte que deux idées successives ne se joignent pas; en fait, un hiatus les isole l'une de l'autre. Par le sens de la vue, le mental, comme un appareil cinématographique, prend des instantanés du spectacle ; en un tout mouvant, il procède à des découpures; il enregistre des images qui, en se succédant, nous donnent la sensation du mouvement. Le vide qui alterne avec chaque image, produit ce mouvement. Qu'il s'agisse du temps ou de l'espace, durée, succession et relief ne sont perçus que parce qu'il existe un hiatus entre ces images qui représentent les choses saisies au vol ; en rapprochant deux images qui se font suite, nous avons, par contraste et par différence, *le sentiment d'un mouvement dans l'espace ou dans le temps.*

Il en va pareillement au dedans de notre mental ; en raison de la vitesse vertigineuse de la pensée, la césure est ici moins visible encore ; nous nous imaginons que notre pensée forme un *bloc homogène et sans fissure* ; nous ne discernons pas les silences qui s'insèrent entre les idées. Lorsque nous écoutons un air de musique, nous suivons le développement de la phrase musicale ; nous sommes sensibles à son harmonie. Cependant, un air de musique est composé, lui aussi, de notes et de silences alternés; le silence interstitiel donne aux notes leur valeur et leur signification. Dans une succession quelconque, c'est l'unité, antérieure à chaque césure qui, à tour de rôle, revêt une valeur statique par rapport à l'unité postérieure. Nous sommes en droit de conclure que les différences et les contrastes ne s'élèvent que parce que les images, les notes ou les cognitions sont *séparées les unes des autres par un hiatus de silence.*

Or, le *yogin* réussit à agrandir le vide qui s'insère entre deux idées; dès qu'il parvient à arrêter en son mental toutes les vagues de pensée, il connaît simultanément *la mort physique et la vie spirituelle.* Le cours des pensées est suspendu et le corps gît inerte ; cette expérience, *Râmakrichna* l'a réalisée au prix d'un effort conscient, comme le résultat d'une sévère discipline.

Quand on revient de cet état *où la pensée n'est plus*, on découvre la base de laquelle émergent toutes les idées ; on observe la vie empirique du point de vue de l'homme qui, à l'état de veille, examine un de ses rêves. C'est alors qu'il est possible d'établir, en quelque sorte[1], un rapport entre le Devenir et l'Être, et de résoudre l'antinomie ; le Devenir apparaît comme un réseau où les objets et les idées s'entrecroisent et s'enchevêtrent comme la chaîne et la trame d'une étoffe ; l'Absolu est la base immuable, le substrat permanent : pour désigner cette base, les hommes utilisent à leur gré les termes de *Brahman* ou d'*ātman*.

L'expérience du *yoga* nous fournit la *preuve* de l'*Absolu* ; nous en arrivons à comprendre que la césure qui scande les idées, n'est pas le « vide » : c'est « *cit* », *la Conscience sans contenu, l'Intelligence pure*. La Conscience, la Connaissance pure, est ainsi la véritable nature de la réalité.

En exposant le concept de « *cit* », j'ai écarté le raisonnement dialectique qu'utilise *Çaṃkara* pour établir l'Être pur en tant qu'Intelligence pure ; ce dernier aspect, nous l'examinerons samedi prochain. Aujourd'hui, je vous l'ai présenté en tant que Lumière. Cette Lumière ne doit son éclat qu'à elle-même et elle peut être utilisée dans la vie quotidienne pour des fins pratiques.

Nous avons toutefois constaté que notre mental est un instrument défectueux, car il ne nous permet pas de prendre la mesure de l'Infini (*amātra*). Le mouvement de la vie ne nous donne qu'une *expérience partielle et fragmentaire de la réalité* ; cette expérience est bornée par d'innombrables limitations adventices (*upādhis*). Seule, la discipline spirituelle nous permet de réaliser l'*expérience intégrale* (*anubhava*). A ce moment, nous perdons le sentiment du moi, la manifestation disparaît ; nous plongeons dans l'océan indifférencié de la conscience universelle. De cet état, nous rapportons la connaissance de *Brahman* ou de la Totalité (*brahma-vidyā*), car l'expérience du Silence confère à la manifestation sa véritable valeur.

C'est cette Totalité que, dans l'Inde, nous désignons par la formule « *sac-cid-ānanda* ».

1. Nous utilisons l'expression « en quelque sorte » pour montrer que, du point de vue de l'ultime Réalité, il ne saurait y avoir quelque relation que ce fût entre l'Être en tant que pure Essence et le non-Être en tant que Devenir. Ce problème sera repris et approfondi quand nous analyserons le concept de causalité ; provisoirement, nous adopterons donc l'explication théologique : *māyā* ou le Devenir est la *çakti* de *Brahman*.

CAUSERIE N° 100

FAITE A L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE, LE 8 MAI 1942,
PAR LE SVÂMI SIDDHESWARÂNANDA

L'Ontologie du *vedânta* :

L'Être en tant qu'Intelligence pure : « cit » [1].

Dans la causerie précédente, nous avons considéré le problème de la réalité du point de vue de l'Intelligence ; nous avons étudié la réalité en tant que « *cit* » et nous sommes parvenus à la conclusion suivante : Existence pure et Intelligence pure s'équivalent rigoureusement ; entre ces deux concepts, il n'existe pas la moindre différence ; ce sont deux manières légitimes d'indiquer une seule et même réalité, mais le concept de « *cit* » met particulièrement en valeur une certaine caractéristique : la réalité brille de sa propre lumière ; elle n'emprunte son éclat à aucune source étrangère ; l'Intelligence pure resplendit en elle-même et par elle-même et, tout à la fois, elle est pure Félicité. La formule : *sat* (Existence pure) — *cit* (Intelligence pure) — *ânanda* (Félicité pure) ne doit donc pas être regardée comme une définition de la réalité, car il ne saurait être question de déterminer l'Absolu ; il faut plutôt y voir les caractéristiques *indirectes* de la réalité.

C'est à travers l'expérience empirique que nous prenons connaissance de la réalité en tant que Lumière ; sous ce biais, nous distinguons deux catégories d'Existence :

— l'*Être* pur ou l'Absolu qui est immuable ;

— le *Devenir* ou la manifestation ; c'est le domaine du changement incessant.

Nous examinerons ultérieurement comment on parvient à

1. Les causeries n[os] 95, 96, 99, 100 et 101 forment un tout et doivent être lues les unes à la suite des autres.

combler la distance qui sépare l'Absolu et la manifestation : j'exposerai, à ce moment, la théorie des surimpositions (*maya-vāda*) telle que l'a édifiée *Çaṃkara*.

Au sein même de l'expérience relative, l'Absolu (« *sac-cid-ananda* ») demeure toujours identique à lui-même ; il est le substrat de toutes les modifications, mais aucune d'entre elles n'est capable de l'affecter. La notion de modification implique d'ailleurs, en une unité donnée, l'existence de différentes parties, et entre ces parties, certaines peuvent en exclure d'autres ; s'il en était ainsi pour l'Absolu, l'Absolu perdrait toute valeur : d'homogène et d'inconditionné, il deviendrait hétérogène et conditionné.

Dans l'expérience empirique, nous avons établi que ce centre immuable — la Conscience ou l'Intelligence pure — est le support de toute connaissance relative ; c'est la base sans laquelle nous ne serions en état de prendre conscience ni du monde extérieure, ni de nous-mêmes. Supprimez cette base, la perception ne se produirait même plus ; or, ce centre immuable, c'est l'Absolu, c'est l'Intelligence pure (*cit*).

Quelle valeur ce dernier concept présente-t-il à l'égard de la manifestation ? Comment réussit-on à expliquer le caractère contingent du monde sensible ? C'est un aspect universel que nous envisagerons plus tard ; j'approfondirai ce problème en vous entretenant de *māyā* et des surimpositions ; aujourd'hui, je me limiterai à étudier l'Intelligence pure en tant que réalité et, selon le *vedānta*, je dégagerai de cette notion plusieurs conséquences importantes.

Le disciple de *Çaṃkara*, *Citsukhâcārya* dont je vous ai déjà parlé, a commenté plusieurs ouvrages advaïtiques ; il a, entre autres, développé l'idée que, dans la vie quotidienne, nous avons à chaque moment recours à la lumière de l'Intelligence pure ; en dépit de ces utilisations pratiques, « *cit* » reste au delà de toute connaissance relative ; jamais il ne devient lui-même un objet de connaissance. En aucun cas, l'Absolu ne peut être regardé comme objet de connaissance ; en tombant dans la catégorie des choses manifestées, en descendant dans le champ du relatif, l'Absolu cesserait d'être absolu ; que l'Absolu au même titre qu'une jarre ou une cruche puisse être traité comme un « *objet de connaissance* », c'en est fait de lui ; il signe sa déchéance ; le roi découronné ne se distingue plus du commun des mortels.

Tout ce qui se présente à nous en tant qu'objet de connaissance,

est susceptible de changements ; seul, le sujet, le connaisseur, n'est jamais touché par le changement ; ce n'est pas le sujet lui-même, *ce sont les objets qu'atteignent les modifications*. L'objet a eu un commencement dans le temps et il aura une fin ; avant d'être produit, il n'existait pas ; après avoir été détruit, il n'existera plus. Supposons que l'Absolu ait, lui aussi, un commencement et une fin ou qu'en d'autres termes, il soit *perçu*, l'Absolu serait du même coup ravalé au rang du relatif et, dans ces conditions, l'Absolu ne serait plus qu'un mot vide de toute signification.

Retenons toutefois la remarque du savant disciple de *Çaṃkara* ; l'Absolu a la double caractéristique de demeurer ce qu'il est et, tout à la fois, de servir à des fins pratiques ; sans perdre quoi que ce soit de sa nature essentielle, il peut ainsi être capté et utilisé dans la vie de chaque jour.

Comment avons-nous donc connaissance de cette Existence pure, de cette Intelligence autonome, de cette Lumière inconditionnée ? Nous avons même le droit de poser la question : « Est-ce que cet Absolu existe réellement ? C'est dans l'acte de la cognition que l'on trouve un reflet de l'Intelligence pure ; lorsqu'une série de cognitions s'illumine en nous comme une rampe lumineuse, nous prenons conscience de cet aspect de la Réalité ; « *cit* », en effet, éclaire toutes les opérations du mental. C'est par la cognition que nous nous rendons compte de l'existence de la manifestation ; or, la manifestation se présente à nous aussi bien dans *l'état de veille* que dans *l'état de rêve*.

— A l'état de veille, nous saisissons le spectacle au moyen de nos organes sensoriels ; nous avons alors la sensation du mouvement et de la succession.

— A l'état de rêve, nos organes sensoriels sont en repos ; à ce moment le mental supplée à leur absence ; il assume entièrement leur rôle et leurs fonctions.

« Et quand il s'endort, il emporte en soi une partie des impres-
« sions antérieurement éprouvées au contact du monde, dans
« l'état de veille ; c'est alors qu'il les décompose et les recons-
« truit à sa fantaisie et, sans le secours d'une lumière autre que
« la sienne propre, il fait l'expérience du rêve. »

(*bṛhadāraṇyakôpaniṣad*.)

Dans les états de veille et de rêve, nous envisageons divers

aspects de la manifestation ; le spectacle continue avec d'autres décors à se dérouler devant le spectateur.

Dans le troisième état, *le sommeil profond*, la manifestation s'évanouit; il n'y a plus ni sujet ni objet — ni spectateur ni spectacle ; n'en concluons toutefois pas que le centre immuable ait été détruit et que la pure Conscience — cette Lumière qui possède son propre pouvoir éclairant — se soit éteinte. En effet, lorsque nous sortons d'un sommeil qu'aucun rêve n'a troublé, nous conservons le souvenir d'avoir traversé une heureuse période ; quand nous dormions, nous n'étions plus pris par les couples d'opposés (*dvandvas*) que crée la manifestation ; nous étions affranchis de la distinction habituelle entre le sujet et l'objet ; pendant le sommeil sans rêves, la conscience particularisée prend son refuge en la Conscience universelle et ce centre immuable outrepasse la manifestation :

« C'est par la vertu de *māyā* que le monde se révèle (dans les « états de veille et de rêve) et qu'il se dissipe (dans l'état de « sommeil profond). Selon que l'on enroule ou que l'on déroule « devant nos yeux une pièce de canevas sur laquelle un artiste a « peint des paysages, ces paysages, tour à tour, apparaissent et « disparaissent. » (*Pañcadaçī*, chap. VI 131.)

La cognition se produit parce que l'instrument de perception est entré en action, mais cet instrument que l'on appelle « *manas* » (le mental), n'est qu'une partie de l'organe intérieur. Par le mental, nous prenons possession des objets extérieurs et c'est l'interaction des objets et du mental qui fait naître la cognition ; la cognition est toutefois un acte immédiat de la conscience et nous la considérons comme une fonction « à priori » de la conscience relative.

Avant d'aller plus loin, examinons comment la cognition s'effectue : la plus simple, la plus vulgaire de nos expériences est fondée sur la Conscience d'existence qui s'exprime par ces deux mots : « Je suis ». Devenons-nous conscients de quoi que ce soit, nous sommes aussitôt engagés dans le temps : nous avons ainsi le sentiment du présent, du passé et du futur, mais *où pouvons-nous situer dans le cours du temps la conscience de « Je suis » ?*

Évoquons-nous un souvenir du passé, essayons-nous par anticipation de prévoir un événement à venir — passé et futur se réduisent tous deux à des idées qui s'insèrent dans le présent ;

ils deviennent « *actuels* » dans le bref instant où nous les tenons captifs dans le champ de notre attention, mais nous n'avons pas la force de maintenir longtemps cet équilibre instable ; la fatigue survient ; le poids est trop lourd ; le souvenir retombe dans le gouffre du passé ; l'anticipation glisse dans l'avenir incertain dont nous avons tenté de l'extraire. En réalité, il ne nous est pas possible de trouver une assiette stable pour la Conscience de « Je suis ». Nous ne réussissons pas à la localiser en un point déterminé du temps ; cette Conscience est donc une propriété « à priori » de notre existence, car *ce n'est pas le mental qui la produit.*

La Conscience de « Je suis » est illuminée par la lumière de « *cit* » ; elle est étrangère à la notion de temps ; il n'y a pas place pour elle dans l'écoulement des heures ; elle possède une valeur transcendantale et, si nous lui reconnaissons ce caractère, c'est que, dans l'existence empirique, elle ne fait jamais défaut : *à tout moment, en toute circonstance, en toute condition, elle est toujours présente.*

Dans les états de veille et de rêve, nous prenons conscience des objets et de nos pensées par le comportement que nous adoptons, soit dans le monde extérieur, soit au dedans de nous-mêmes. La continuité de cette conscience se fait sentir jusque dans le sommeil profond ; alors même que nous la mesurons, soit selon le temps de veille, soit selon le temps de rêve, cette conscience ne nous manque jamais. En elle, il n'y a ni coupure, ni hiatus, ni césure ; elle est homogène. Les images du film peuvent défiler devant nos yeux parce que l'écran sur lequel elles sont successivement projetées, est *établi à demeure* ; c'est toujours la même toile de fond que nos sensations recouvrent de leurs dessins multicolores et changeants.

La Conscience pure (« *cit* ») est au delà de toute forme d'expérience et cependant, toutes les perceptions de la vie courante viennent se rattacher et se mêler intimement à la conscience de « Je suis ». Il y a là une raison ; tout ce que nous voyons, tout ce à quoi, dans la manifestation, nous conférons une valeur d'actualité, ce n'est — en quelque sorte — que les rayons d'une même roue ; tous les rayons viennent s'appuyer sur le même moyeu et de ce fait, *le spectacle entier* (c'est-à-dire les objets et les pensées) *acquiert, lui aussi, une valeur « à priori »*. La perception est généralement considérée comme un acte banal, insignifiant que conditionne la vie relative ; en réalité, la perception est une donnée supra-sensorielle : *c'est une intuition de l'ātman.*

On serait fondé à élever une objection contre cette théorie et à accuser le *vedânta* de tomber dans le solipsisme ; il convient de dissiper sur ce point toute équivoque.

Voici la thèse du solipsiste : « Je suis et hors moi, rien n'existe ; « tout est ma propre représentation ; c'est moi qui crée l'uni- « vers ; les autres êtres ne voient que ce que je vois moi-même ; « le monde extérieur n'a donc aucune valeur ; ce sont mes « propres pensées qui produisent tout le spectable. »

Une telle position ne peut être conservée bien longtemps. Si le solipsiste s'en tenait à cette explication et qu'il la conservât pour son usage particulier, nous n'arriverions qu'à grand'peine à réfuter son raisonnement, mais il tente de faire partager sa conviction à d'autres personnes : aussitôt la théorie s'écroule, car le solipsiste, en *reconnaissant l'existence d'interlocuteurs*, s'inflige un démenti. Cette doctrine nous amène d'ailleurs à l'idéalisme subjectif qu'ont soutenu la plupart des École bouddhiques, et le *vedânta* adopte à leur égard une attitude très ferme ; nous considérons, en effet, le monde manifesté comme une intuition de l'*ātman* ; notre position est donc diamétralement opposée à celle du solipsisme.

Comme le déclarent certains textes de la *māṇḍūkyôpaniṣad*[1], l'intuition de l'*ātman*, à travers les trois états de l'existence relative, soutient le déploiement et le reploiement de la manifestation. Les divers éléments qui composent notre individualité, prennent tous place dans la catégorie des objets ; l'esprit qui perçoit et l'objet qui est perçu, ont de ce point de vue une *égale valeur*. Ce n'est donc pas le mental individuel qui crée l'univers ; *ce mental n'est, parmi tant d'autres, qu'une simple unité.* Selon que nous employons le langage de la religion ou celui de la philosophie, nous dirons que le monde est une *pensée de Dieu* (en tant qu'*hiraṇyagarbha*) ou une *intuition de l'ātman* ; ce sont deux manières différentes d'énoncer une même vérité.

Lorsque dans la vie empirique, une cognition a lieu, c'est pour le *vedânta* — une intuition de l'*ātman*, autrement dit une donnée immédiate de la Conscience pure. Bien loin d'être reconnue comme une production du mental, la cognition transcende ainsi toute opération de l'intellect ; en cette intuition éclate la Lumière de l'*ātman*, mais l'*ātman* s'identifie avec les différentes enveloppes de notre individualité. A travers la série des gaines qui s'ordonnent en fonction de leur subtilité, nous pouvons prouver

1. Cités dans la causerie antérieure.

par le raisonnement la présence constante de l'*ātman; l'ātman est à la racine de chacune de nos pensées* :

— tout d'abord, l'*ātman* s'identifie avec la partie la plus transparente, la plus pure de l'organe interne, c'est-à-dire avec la *buddhi* ;

— la *buddhi* dont la fonction est de discriminer le réel de l'irréel se laisse happer par l'engrenage ; elle s'identifie avec le sens du moi (*ahaṃkāra*) ;

— le sens du moi s'identifie avec le mental ; il subit le prestige des souvenirs qui, sous forme de tendances, se sont antérieurement inscrits dans notre organisme ;

— le mental s'identifie à son tour avec les organes sensoriels, car il s'oriente tout naturellement vers l'extérieur ;

— en entrant en contact avec les objets, les organes sensoriels cèdent aussitôt à leur appel et s'identifient, à leur tour, avec eux.

C'est ainsi que, de dégradation en dégradation et de chute en chute, l'*ātman* finit par oublier sa véritable nature ; il en vient à se considérer comme prisonnier du monde. Et la conscience empirique s'exprime dès lors : « Je suis un être humain, de tel « pays, de telle famille, de tel sexe, de telle profession, etc. » Les attributs se multiplient ; ils enserrent l'individu de liens de plus en plus étroits. La lumière de l'*ātman* s'atténue ; elle se voile au fur et à mesure que les fausses identifications la recouvrent ; néanmoins, c'est elle qui illumine de son éclat la plus humble de nos perceptions.

Comment, d'après le *vedànta*, la perception a-t-elle donc lieu ? Nous avons déjà exposé[1] la théorie de la perception selon le *sāṃkhya* ; le *vedânta* l'accepte dans ses grandes lignes.

Pour le *sāṃkhya*, il existe deux catégories irréductibles :

— le *puruṣa* : l'universel Principe spirituel qui ne change jamais ;

— la *prakṛti* : la Matière primordiale qui change à tout moment.

Les modifications de la *prakṛti* donnent naissance à l'organe intérieur (ou corps subtil) qui est composé :

— du *manas* (le mental) ;

— de l'*ahaṃkāra* (le sentiment du moi) ;

— de la *buddhi* (la fonction discriminative).

Dès que le mental se trouve en contact avec l'objet, il prend

1. Voir la causerie n° 91.

de ce dernier une impression imprécise et indéterminée. Le sens du moi a pour rôle d'examiner cette donnée brute ; en cet amas informe, il discerne des propriétés et établit des rapports. La *buddhi* opère à son tour ; le choix s'exerce ; la volonté individuelle s'affirme, et l'action suit alors une direction particulière.

Le *vedânta* fait sienne cette explication, mais il reconnaît, dans l'organe intérieur (*antaḥkaraṇa*), un nouveau facteur : le « *citta* ». Le « *citta* », c'est le réceptacle de tous les souvenirs qui se sont déposés en nous ; ces souvenirs conservent leur vigueur et ils tendent à reconstituer le passé que nous croyions aboli. Lorsque nous examinerons le concept de *māyā*, nous verrons que l'erreur intervient toujours sous l'influence de « *citta* » qui dénature les données de la perception *en projetant sur un fond réel des éléments d'illusion.*

Pour le saṃkhya, le mental, comme la trompe d'un éléphant, va au devant de l'objet ; il s'empare de lui et l'approche de l'une des ouvertures qui correspondent aux organes sensoriels. De ce contact, l'organe intérieur tire des conclusions appropriées ; pour traduire cette prise de connaissance, nous employons alors les termes suivants : « Je vois ; je sens ; j'entends ; je goûte, etc. »

Pour le vedanta, le mental, sort également à la rencontre de l'objet, mais sous forme de « *vṛttis* » ; les « *vṛttis* », ce sont les modifications du mental, les vagues de l'esprit. Une vague déferle sur l'objet ; elle le recouvre et en épouse la forme ; *la vague est devenue l'objet lui-même.* Tant que le contact direct entre le mental et l'objet n'est pas rompu, il y a — entre les deux modifications — complète identité.

Il convient ici de fournir des précisions ; je parle de *deux modifications* ; de quelles modifications s'agit-il ? Ce qui existe, ce qui apparaît dans la manifestation, ce n'est, selon le *vedânta*, que les modifications d'une seule et unique Conscience, de la Conscience primordiale. C'est par là que le *vedânta* s'éloigne du *sāṃkhya*, car ce dernier système reconnaît deux principes complètement indépendants l'un de l'autre. Pour le *vedânta*, seul existe *sac-cid-ānanda* et rien d'autre que lui ; en langage théologique, nous pourrions tout aussi bien dire : *la Conscience divine.* La manifestation est, en dernière analyse, réductible à des modifications (*vṛttis*) de cette Conscience ; chaque *vṛtti* est, en elle-même, une intuition de l'*ātman; tout émerge de cette suprême Conscience et tout finit par se résoudre en elle*; les *vṛttis* ont,

comme substrat commun, la Conscience pure qui les anime et qui les soutient ; en réalité, l'*ātman* est sans second et c'est en vain que l'on tenterait d'établir l'existence d'une entité autre que lui. Or, le *vedânta* distingue trois modifications principales :

1° la modification adventice créée par le sens de l'ego,
2° la modification adventice créée par l'objet,
qui se produisent toutes deux, au sein de la Conscience primordiale ;
3° la modification créée par la jonction du sens du moi et de l'objet.

A l'instant où s'établit l'identité des deux premières modifications, celle de l'ego et celle de l'objet, *la cognition a lieu*. Ces modifications s'appellent en sanskrit :
— la première : *pramātri-caitanya*, la conscience subjective ;
— la seconde : *prameya-caitanya*, la conscience objective ;
— la troisième : *pramāṇa-caitanya*, la conscience cognitive.
Nous sommes ainsi fondés à définir la cognition comme une prise de contact ; *c'est l'éclair qui jaillit entre deux pôles*, celui de la conscience subjective et celui de la conscience objective. Ce terme désigne donc, dans le monde du relatif, la fusion qui s'opère entre deux modalités de la conscience empirique.

Le *vedânta* et les Écoles bouddhiques présentent sur ce point une différence fondamentale.

Les bouddhistes admettent bien que la cognition s'effectue et que, dans une certaine mesure, l'objet existe, mais ils se refusent à accorder à ce dernier une valeur extra-mentale ; ils ne voient dans la manifestation qu'une série sans fin de prises de conscience instantanées ; pour eux, tout se passe comme à l'intérieur d'un songe où la prise de conscience donne naissance à l'objet lui-même. Dans un rêve, en effet, nous voyons des personnages, des animaux, des objets qui s'ordonnent en un espace à trois dimensions ; le rêve terminé, décor, objets, animaux, personnages, tout se fond en un substrat commun. Nous nous en rendons compte lorsque, sortant du rêve, nous revenons à l'état de veille ; notre mental a produit à la fois *et les pensées et les objets du rêve*. La vie empirique aurait, pour eux, le même caractère d'irréalité que le songe et la pensée posséderait le pouvoir de susciter le spectacle tout entier. Quelques Écoles comme les *yogâcāras* et, en particulier, les *mādhyamikas*, qui en arrivent à la vacuité pure, n'acceptent pas même l'existence de l'objet ;

si certains penseurs attribuent encore une certaine valeur à l'objet, cette valeur n'est, à leur avis, que momentanée ; elle ne dure qu'un temps inappréciable et l'objet, en tout état de cause, n'a, à proprement parler, pas d'existence ; il n'a que celle que lui prête pour un bref intervalle le mental qui l'a créé.

Le *vedânta* a combattu ces théories, non pas en se plaçant au point de vue métaphysique, mais en restant dans le domaine psychologique. Le professeur *Sinha*, dans son ouvrage « La Per« ception d'après les philosophies hindoues », a admirablement défini la position des védântins ; je reproduis ici une partie de ses conclusions :

« Pourquoi, dans ces conditions, la perception devrait-elle « être considérée comme saisissant un présent instantané ? En « supposant même qu'un coup d'œil momentané ne puisse « appréhender ni le passé, ni le futur, mais exclusivement le « présent, quelle unité de temps présent percevons-nous en une « impression continue et uniforme ? Est-ce un point du temps, « est-ce un trait qui se prolonge ? Est-ce un instant, est-ce une « durée ? Le temps sensible dure aussi longtemps que persiste « l'impression de continuité et d'uniformité, sans que fléchisse « l'attention et tant que l'impression présente n'est pas inter« rompue par une autre impression ; c'est ainsi que la présenta« tion qui constitue une unité de perception, ne saisit pas un « présent instantané, *mais un présent qui s'étend sur une cer« taine durée.*

. . . .

« Une investigation psychologique ne doit pas être dirigée « par la spéculation métaphysique ; c'est au contraire la méta« physique qui doit être fondée sur la psychologie ; or, du point « de vue psychologique, il n'y a pas de point mathématique « dans le temps ; il n'existe qu'une *étendue de temps*. Il faut donc « que nous considérions *en tant que présent* le temps qui est « saisi par une impression continue et homogène ; et une telle « impression ininterrompue appréhende le temps comme un bloc « compact et sans fissures : c'est la durée. Par conséquent, le « temps sensible est, non pas un instant, *mais une durée qui « s'étend.*

. . . .

« Un objet est appréhendé par la conscience comme ayant « une existence continue ; un mouvement de la conscience quoi« qu'il ait lieu dans le présent, peut saisir le passé aussi bien

« que le futur, *le premier en tant que passé et le deuxième en* « *tant que futur*. Le sentiment du passé n'est pas un sentiment « passé; le sentiment du futur n'est pas un sentiment futur; « par exemple, un souvenir actuel appréhende le passé ; un éclair « d'intuition appréhende directement le futur, et une inférence « que nous formulons dans le moment présent, appréhende à la « fois le passé et le futur.

....

« Selon les védântins, c'est une impression continue et uni- « forme qui constitue l'unité de perception et cette unité pos- « sède une certaine durée; ce n'est pas une série d'impressions « instantanées en succession rapide, comme le soutiennent les « bouddhistes. Dans l'impression continue que nous avons d'une « jarre, la modification mentale qui assume la forme de cette « jarre, est *une et indivisible* ; ici, il n'y a pas éclipse de l'atten- « tion ; cette impression n'est pas brisée par une autre impression; « elle n'est pas constituée par une multitude de mentations mo- « mentanées, parce que, selon les védântins, une mentation se « maintient dans le champ de la conscience tant que le mental « n'épouse pas la forme d'un objet différent; aussi le védântin « admet-il qu'une présentation continue et uniforme appréhende « non pas un présent instantané, mais un présent qui s'étend « sur une certaine durée; les védântins et quelques *naiyāyikas* [1] « soutiennent que le présent sensible a une durée, alors que les « bouddhistes prétendent que le présent sensible est instantané « et momentané; assurément, les premiers sont au point de « vue psychologique dans le vrai : les bouddhistes nient le « *pré-* « *sent spatial* », parce qu'un tel concept contredirait la théorie « d'impermanence. »

C'est d'ailleurs le point de vue védântique qu'adopte William James; ce dernier écrit, en effet :

« Le présent pratiquement connu n'est pas « en lame de cou- « teau », mais « en fond de selle » ; il possède donc une certaine « dimension qui lui est propre et en laquelle nous trouvons « notre assiette ; c'est de là que nous considérons le temps dans « deux directions opposées ; l'unité de structure de notre percep- « tion est une durée; elle a, pour ainsi dire, un pommeau et « un troussequin et nous pouvons à volonté nous pencher soit « vers l'avant, soit vers l'arrière. »

1. *Vaiyāyikas* : les tenants d'un système de philosophie : le « *nyāya* ».

Cet aspect de l'expérience, tel qu'il est exposé par le *vedânta*, nous donne l'assurance que la cognition est un fait intérieur ; en réalité, nous vivons dans un monde qui est, tout entier, *composé de perceptions et de cognitions*. L'état de veille est dans son ensemble un déroulement ordonné et continu de cognitions ; c'est notre mental, générateur de multiplicité, qui introduit des coupures dans le temps, mais la lumière de *cit* resplendit sans intermittence :

« Pour cette Conscience, il n'est ni lever, ni coucher ; jamais « elle ne croît ; jamais non plus elle ne décroît ; elle brille d'un « éclat qu'elle ne doit qu'à elle-même ; c'est elle qui illumine « tous les objets du spectacle. »

(*Dṛg-dṛçya-viveka*, Ve verset.)

Il n'y a en elle ni changement, ni modification ; nous sommes loin, vous le voyez, de la position des bouddhistes. Pour le *vedânta*, l'intuition de l'*ātman* coule en un flot incessant ; cette lumière ne connaît pas d'éclipses ; c'est dans l'attention du « *jīva* » (la conscience particularisée) que l'éclipse se produit. Le spectacle s'offre à nous comme un *bloc homogène*, mais notre mental projette sur lui ses propres modifications et y découvre ainsi des changements.

Dans les jugements existentiels [1], c'est toujours l'attribut qui exprime le concept d'existence et cet attribut est permanent ; les substantifs changent, car la fonction du mental est de créer les noms et les formes ; en fait, le concept d'existence se lie à tout objet de perception, mais il ne s'ensuit pas que nous ayons le droit d'affirmer que la Conscience n'existe plus lorsque tout objet s'évanouit ; si le spectacle fait défaut, c'est que — du plan de la manifestation — la Conscience est passée sur celui de la *non-manifestation*. L'état manifesté est une intuition continue de l'*ātman* ; à l'état non-manifesté, l'*atman* est pur ; il brille alors d'un éclat que rien saurait ternir.

Nous allons maintenant passer rapidement en revue les principaux arguments de la pensée bouddhique ; elle offre, ainsi que vous pourrez le constater, une certaine analogie avec les théories agnostiques. Dans la *bṛhadāraṇyakôpaniṣad*, le 7e verset de la IIIe section du IVe chapitre a une importance capitale, car il résume sous une forme lapidaire la conception orthodoxe [2].

1. Cf. Commentaires de *Çamkara* sur la bh. g. (II 16).
2. Voir l'appendice, à la fin de ce recueil.

La discussion s'élève, à ce-propos, entre le *vedânta* et les bouddhistes.

Le monde extérieur, tel qu'il se révèle à nous soit à l'état de veille, soit à l'état de rêve, est tenu par nous pour une expérience du Soi universel, de l'*ātman* ; nous avons l'impression qu'un mouvement se produit dans l'*ātman* ; c'est précisément en quoi consiste l'erreur, car l'*ātman* est immuable ; l'*ātman*, saisi par le jeu des fausses identifications, en arrive à se prendre pour l'objet et à s'identifier avec ce dernier ; il semble alors se mouvoir ; tout se passe comme si effectivement l'*ātman* naissait, vivait et mourait — comme si l'*ātman* rêvait ou dormait d'un sommeil sans rêves. L'*upaniṣad* compare ce comportement empirique à celui d'un gros poisson qui traverse un large fleuve ; d'une rive à l'autre, le même poisson réapparaît ; il en va pareillement pour l'*ātman* ; à travers les différents états de l'existence humaine, c'est toujours du même *ātman* qu'il s'agit. Toute expérience de veille ou de rêve s'effectue ainsi dans la catégorie du Devenir et l'Ignorance la colore aussitôt en projetant sur elle le faisceau des fausses identifications.

Du point de vue empirique, l'*ātman* manifeste toute la création par la vertu de sa *māyā*, mais en réalité, il n'y a ni *création*, ni *destruction* ; les formes que prend le mort, selon l'expression de l'*upaniṣad*, ne sont que des apparences illusoires ; c'est l'Ignorance qui leur prête un semblant d'existence.

Du point de vue de l'Absolu, toute modification s'annule, car la réalité exclut jusqu'à la possibilité d'un changement. Dans notre condition présente, un but s'offre néanmoins à nous : *la vie humaine s'achève par la réalisation de l'Absolu.*

Mais s'il en est ainsi, comment expliquer l'univers, la manifestation, le monde relatif ? Nous l'avons déjà vu : nous restons dans l'ignorance parce que nous ne savons pas nous dégager de la série des fausses identifications ; nous persistons à nous identifier tantôt avec la *buddhi*, tantôt avec le mental, tantôt avec l'organe sensoriel, tantôt avec le corps ; *dans le palais de l'Illusion, chacun se loge à l'étage qui lui convient* ; c'est au moment même où joue la fausse identification que la prise de conscience se produit ; voilà ce que nous appelons la cognition.

Sur ce point, les bouddhistes s'efforcent de démolir la construction védântique ; ils refusent de reconnaître cet *ātman* (ou le Soi) qui resplendit de sa propre lumière ; inutile, prétendent-ils, d'admettre son existence ; on peut expliquer les choses bien

plus simplement ; c'est l'intellect qui assume la forme des objets. Pourquoi postuler, en arrière de l'intellect, une intuition supérieure ? Pour illustrer leur théorie, les bouddhistes invoquent l'exemple classique : la lampe, par la lumière qui lui est propre, se révèle elle-même et révèle en même temps les objets environnants. En projetant à la ronde leur éclat, nos pensées, à la manière d'un phare tournant, éclairent les objets sur lesquels vient à passer le rayon lumineux.

Le *vedânta* répond qu'il n'y a aucune différence entre la lampe et les objets que cette dernière illumine, car la lampe et les objets sont également perçus par les sens. Lorsque nous disons que le « pot est existant » ou que la « lampe est existante », le pot et la lampe représentent le *contenu* de nos perceptions et ce contenu change à tout instant ; bien qu'elle réside en chaque perception, en chaque cognition et en chaque jugement, la Conscience d'existence ne peut jamais devenir objet de connaissance ; *il n'est pas possible de prendre conscience de la conscience* ; jamais nous ne réussirons à la tenir captive dans le réseau de nos perceptions ; autant vouloir saisir dans un filet le reflet de la lune qui danse d'une vague à l'autre. La lampe et la jarre appartiennent toutes deux à une seule et même catégorie : *celle des objets perçus.*

Les bouddhistes nient qu'il en soit ainsi ; ils soutiennent que la lampe se distingue des autres objets parce qu'elle possède en propre un pouvoir éclairant.

Pour réfuter ce dernier argument, le *vedânta* s'attache à définir le rôle de l'agent révélateur. On dit qu'une chose est « révélée », lorsqu'on remarque une différence sensible du fait de la *présence* ou de l'*absence* de cet agent. Mais comment imaginer qu'une lampe puisse, *par rapport à elle-même, être ou présente ou absente ?* De ce fait, la lampe ne peut plus remplir la fonction qu'on prétendait lui assigner.

Si c'est la lumière du Soi, la Conscience qui révèle le spectacle, le *vedânta* est amené, affirment les bouddhistes, à une régression sans fin. Voici la réponse : Quelle est donc la lumière par laquelle on connaît la lampe, la jarre et la cruche ? C'est la lumière de l'*ātman* qui révèle tous les objets. Pourquoi ferait-on intervenir un agent révélateur entre l'œil ou le mental et l'objet ? Il n'est pas nécessaire d'avoir recours à un tiers ; l'action directe, l'intuition de l'*ātman* provoque cette cognition, mais pour que l'explication soit pertinente, il ne suffit certes plus de ne concé-

der à la cognition qu'une valeur instantanée. Et pour ne pas admettre l'existence de l'*ātman*, les bouddhistes ont maintenant recours à la notion de similarité ; cette notion assurerait à la vie empirique une continuité suffisante.

Le *vedànta* réplique que si un point de repère fixe fait défaut, il devient impossible de constater qu'« A » est semblable à « B », dès que l'on tente parallèlement de soutenir la théorie de l'Impermanence. Si tout naît, vit et meurt en un éclair, où pourrait-on, entre des éléments en perpétuel changement, découvrir une similarité ?

En résumé, la dialectique est impuissante à établir la présence de l'*ātman* et à en administrer la preuve ; nous ne parviendrons jamais à poser l'*ātman* devant nous et à en user à son égard comme si nous avions à dégager une tige de graminée de sa gaine enveloppante ; il nous est interdit d'isoler cette Conscience et de la traiter comme un objet de connaissance, car — de quelque manière que nous nous comportions — l'Intelligence pure demeurera toujours à l'écart de nos perceptions, mais cette Conscience, cette Lumière, apparaît *dans la cognition elle-même* ; par l'acte où nous prenons connaissance des choses, se révèle jusque dans la vie empirique la présence de l'*ātman*.

« La base de tout cet univers sensible est désignée par le nom « de *Brahman* et ce *Brahman* est identique à l'*ātman*, lequel « ne doit son éclat qu'à lui-même. » (*Pañcadaçī*, V/8.)

CAUSERIE N° 101

FAITE, LE 16 MAI 1942, A L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE,
PAR LE SVÂMI SIDDHESWARÂNANDA

L'Ontologie du *vedânta* :

Le Concept d'« anānda[1] » :

En nous plaçant au point de vue ontologique, nous avons successivement considéré l'Absolu :

— comme Existence pure (*sat*) ;

— comme Intelligence pure (*cit*).

Nous terminerons cette série d'études sur l'Ontologie par une esquisse de la réalité en tant que Félicité pure (*ānanda*) et, en manière de conclusion, j'indiquerai comment on peut réaliser cette suprême Félicité sous divers aspects.

Avant d'aborder le sujet de la présente causerie, je tiens à signaler que les conceptions de l'Écriture présentent, avec les conceptions hindoues, une analogie saisissante ; la Bible, elle aussi, explique le réel en tant qu'Existence et Intelligence pure. De la préface écrite par le professeur *Râdhâkrishnan* pour l'ouvrage intitulé : « Le *vedânta* ou la Science du Réel », par M. *Krishnaswâmi Iyer*, j'extrais le passage significatif suivant :

« Lorsque Dieu se fit connaître à Moïse sur le mont Horeb,
« il se désigna lui-même comme « Je suis ».
« Si nous approfondissons la conception que l'Inde se fait du
« divin, nous constaterons que l'essence de la suprême réalité
« est « Je suis » par quoi la pure Conscience affirme son Exis-
« tence. »

1. Les causeries nos 95, 96, 99, 100 et 101 constituent un tout et doivent être lues les unes à la suite des autres.

« Je suis » est la lumière universelle qui ne connaît ni coucher, « ni déclin : elle éclaire chacun des hommes qui viennent tour « à tour prendre naissance en ce monde. « *Tasya bhāsā sarvam* « *idam vibhāti* » (Il resplendit et, du même coup, l'univers tout « entier resplendit). »

« C'est en affirmant notre existence que nous, simples mor- « tels, participons de la nature divine : « *tat tvam asi* », « *aham* « *brahmâsmi* » ; voilà les formules sacrées par lesquelles le « *vedânta* a mis en valeur l'Infini qui réside en nous aussi bien « en fait qu'en puissance. »

De ces lignes, se dégage la conscience de « Je suis », entendue dans le sens le plus large ; sur ce point, la tradition occidentale rejoint la tradition hindoue ; les différences ne surgissent que dans le développement théologique qui, de part et d'autre, a été donné au même concept ontologique.

La conscience de « Je suis » en tant qu'Être pur, l'Absolu qui s'exprime en tant qu'Intelligence pure, constitue la base même de notre propre existence ; cette conscience se trouve encore en chaque objet du monde extérieur, car le concept de *sat* et de *cit* ne fait jamais défaut ; à aucun moment, il ne nous est possible de disjoindre notre conscience d'un état quelconque d'existence ; de quelque objet — animé ou inanimé — qu'il s'agisse, toute perception présuppose la coprésence de *sat* et de *cit* ; chez le spectateur, le champ de cognition est constamment illuminé ; il brille d'un éclat qu'il n'emprunte à aucune source étrangère. Cet aspect ontologique rend intelligible la nature même de la réalité, mais pour connaître le réel en tant que Félicité, nous devons tout d'abord posséder les qualifications requises. car *ānanda* ne se révèle qu'à l'aspirant dont le mental a été entièrement purifié.

Le *sāṃkhya*, vous vous le rappelez [1], distingue dans la Nature primordiale trois qualités essentielles ; aussi longtemps que le sujet et l'objet sont enveloppés par la torpeur tamasique ou par la véhémence rajasique, la Félicité reste cachée ; elle n'apparaît que si le mental a été purgé de toute souillure. Veut-on procéder à cette purification intérieure, il faut s'astreindre à une discipline spirituelle et trois voies différentes s'offrent à notre choix :

— celle de la connaissance (*jñāna-yoga*) ;

— celle de la dévotion (*bhakti-yoga*) ;

— celle de l'analyse psychologique, le processus de la méditation (*rāja-yoga*).

1. Voir causerie n° 94.

La *taittirīyôpaniṣad* dit : « En vérité, c'est de la Félicité que « tous ces êtres vivants ont pris naissance ; c'est par la Félicité « que, venus à l'existence, ils se maintiennent en vie ; c'est à la « Félicité qu'après leur mort, ils font retour. »

L'irrésistible mouvement qui suscite, soutient et finit par engloutir toutes les formes de l'existence empirique, c'est la pure Félicité, l'Amour suprême (*ānanda*), mais le spectateur n'en goûte la plénitude que lorsque les différences et les distinctions, engendrées par la multiplicité, se sont toutes effacées. Il faut que notre nature inférieure atteigne l'état de parfaite homogénéité pour que la réalité se dévoile à nos yeux ; tant que la connaissance s'effectue en mode tripartite [1], autrement dit tant qu'il y a dispersion de l'Intelligence à travers les noms et les formes, nous ne pouvons saisir qu'une faible partie de la réalité ; et la dispersion provient toujours de la présence, en notre mental, d'un élément impur. Cette vision fragmentaire du réel, c'est précisément ce que nous appelons la vie avec son cortège de joies mesquines et de plaisirs sans lendemain.

Voici ce que déclare à ce sujet la *taittirīyôpaniṣad* : « L'*ānandamayakoça* (l'enveloppe de Félicité) a exactement les propor- « tions du corps humain ; telle est l'enveloppe charnelle, telle « est aussi cette gaine subtile ; la tendresse en forme la tête ; « le bonheur, l'aile droite ; le plaisir, l'aile gauche ; la Félicité « en est le corps et c'est *Brahman* lui-même qui en constitue « la queue, le support. »

Que devons-nous entendre par là ? Si nous descendons au plus profond de nous-mêmes, la dernière enveloppe de notre individualité, celle que nous appelons le « corps causal », est imprégnée d'*ānanda*. C'est toujours la recherche de la Félicité qui, dans l'existence quotidienne, détermine notre conduite et inspire nos actes ; chacun de nous s'efforce de parvenir au même but et le but ne paraît différent que parce que nous projetons sur lui nos désirs et nos préférences.

L'expérience relative ne prend place qu'en présence de deux termes opposés qui forment un couple (*dvandva*) ; nous discernons alors :

— sur le plan cognitif : la lumière et l'obscurité ;

— sur le plan émotif : la joie et la douleur.

Sous tout aspect de la manifestation, en toute expression de la multiplicité, le divin participe à la vie relative ; la réalité ne

1. Voir causerie n° 100.

cesse jamais d'être présente en chaque entité de l'univers phénoménal ; les apparences du monde sensible ne sont que la réfraction, la condensation de l'Être pur *en tant qu'ānanda*.

De ce point de vue, on pourrait construire une échelle graduée à l'usage du monde empirique : si, en raison des obstructions, la réalité ontologique ne se manifeste que faiblement, la Félicité suprême (*ānanda*) se dégrade et s'atténue ; qu'au contraire, la réalité s'exprime plus nettement, *ānanda* s'affirme et s'accuse à proportion ; la douleur apparaît dans la mesure où la présence d'*ānanda* s'affaiblit, mais quand la multiplicité se dissipe complètement et que l'homogénéité se rétablit, *ānanda* resplendit de tout son éclat ; à ce moment, la Félicité infinie est tout entière présente.

Or, nous faisons quotidiennement l'expérience d'*ānanda* dans le sommeil profond (*suṣupti*), et la philosophie du *vedânta* voit en ce dernier état un champ de recherches d'une importance capitale. La fatigue nous gagne ; nous nous laissons aller au sommeil ; plusieurs heures après, nous revenons à la vie normale, tout en conservant un souvenir indistinct de l'état immédiatement antérieur. Selon le *vedânta* orthodoxe, le dormeur qui cède au sommeil sans rêves, ne perd pour autant pas son individualité ; il demeure enfermé dans la prison de l'ignorance ; il s'immerge en un océan indifférencié de torpeur, et lorsqu'il s'éveille, il traduit cette expérience par ces mots : « Pendant « mon sommeil, j'ai perdu tout sentiment de diversité. » Une telle interprétation prête toutefois à la critique et, ainsi que nous le verrons plus tard, on peut envisager la question sous un biais différent. Tenons-nous-en pour l'instant au point de vue scolastique ; ici, nous sommes dans l'ignorance (*avidyā*) ; nous nous trouvons à l'état causal (*tulâvidyā*)[1] ; qu'une vague (*vṛtti*) s'élève en notre mental, nous faisons une expérience onirique ; la multiplicité reparaît. Le *vedânta* orthodoxe — suivi par l'École *Bhāmatī* — admet qu'au cours du sommeil profond, nous plongeons dans l'ignorance ; nous réalisons notre identité avec une masse homogène de nescience où s'abolit toute distinction de sujet et d'objet ; le corps est privé de mouvement et le mental, rassemblé en un point unique, *n'est que Félicité sans plus*.

Il en va exactement de même chaque fois que nous perdons le sens de la multiplicité ; la *bṛhadāraṇyakópaniṣad* se livre sur ce

1. Quelques philosophes opposent l'ignorance primordiale *mulāvidyā*, à l'ignorance individuelle (*tulāvidyā*).

point à une profonde étude psychologique; indépendamment du sommeil profond, l'homme, en trois autres occasions, atteint ce même état de conscience indifférenciée :

1° lorsque deux êtres éprouvent, l'un à l'égard de l'autre, un vif sentiment d'amour, ils ont à l'instant où la fusion s'opère, la notion d'identité ; c'est l'expérience *esthétique* ;

2° quand un malade sombre naturellement ou sous l'influence d'un anesthésique, dans la syncope ou dans le coma ; c'est l'expérience *pathologique* ;

3° quand un aspirant devient un avec son Idéal ; c'est l'expérience *intégrale* qui outrepasse la région du mysticisme et se situe sur le plan métaphysique.

En chacun de ces cas, la conscience relative fait défaut, car le sujet de l'expérience n'a pas qualité pour pousser son investigation jusque dans l'homogène ; ce n'est plus la succession mouvante des projections qu'il appréhende ; il vient buter contre l'écran immuable où les images se reflétaient ; il aboutit à l'ignorance causale, car le substrat en lequel viennent s'enregistrer tous les mouvements de l'existence empirique, ne peut jamais devenir « *objet de connaissance* ». Si, pour quelque raison que ce soit, la procession des idées s'interrompt, la conscience relative s'évanouit ; sujet et objet cessent de se différencier l'un de l'autre ; ils s'unissent et se confondent.

L'expérience esthétique et l'expérience pathologique offrent toutefois une caractéristique commune ; ni l'une ni l'autre ne confèrent l'illumination spirituelle ; la révélation d'*ānanda* n'a lieu qu'au cours de l'expérience intégrale (*anubhava*), car cette dernière seule est le résultat d'un *effort conscient et volontaire*. Le mouvement qui s'effectue au dedans de notre pysché, nous masque habituellement la présence de l'homogène, mais dans l'expérience intégrale, la dernière *vṛtti* (vague) qui précède la rupture de l'ego, s'illumine d'un reflet de l'Intelligence-Lumière associée à *ānanda*.

J'insiste sur ce point : l'expérience de l'Indifférencié — quelque forme qu'elle revête — se produit non plus dans la couche superficielle des noms et des formes, *mais dans le Substrat lui-même* ; nous ne sommes d'ailleurs séparés de Lui à aucun moment de notre existence et, dans le domaine empirique, la Base et la surimposition sont nécessairement liées l'une à l'autre. D'où vient donc ce mouvement extérieur qui nous isole apparemment de l'immuable support ? Il a pour cause la pensée qui, chargée

de désirs aux couleurs changeantes, se porte avec impétuosité vers les choses du dehors et crée ainsi la diversité. Nous craignons de nous élever jusqu'à l'état universel ; nous avons peur de perdre notre individualité ; nous nous attachons à cette entité éphémère comme à une bouée de sauvetage ; *Çaṃkara* dans le « *Viveka-cūḍāmaṇi* » s'exprime en ces termes :

« Quiconque s'efforce de réaliser le Soi et tout à la fois
« accorde au corps grossier une valeur excessive, agit comme
« cet insensé
« Qui, pour traverser une rivière, croit prendre appui sur un
« tronc d'arbre alors qu'il serre un crocodile entre ses bras. »
(verset 84.)

Cette forme d'attachement rend du reste possible l'existence empirique.

Au moment où nous nous endormons, un réflexe parfois nous réveille ; l'ego a entrevu le danger ; il a eu le sentiment qu'il allait être dépossédé de quelque chose ; une angoisse instinctive nous fait sursauter : nous tentons de sauvegarder ce que nous considérons comme le bien le plus précieux. Si nous n'éprouvons pas encore le besoin de connaître à tout prix l'éternel substrat, c'est l'indice que nous ne sommes pas suffisamment prêts pour que la vérité en tant qu'*ānanda* se révèle à nous.

L'expérience intégrale peut affecter deux modes distincts :

— *le mode actif* : l'aspirant part résolument à la conquête de sa véritable nature ; il met en œuvre tous les moyens classiques d'attaque : l'auto-suggestion, les pratiques spirituelles, etc. ;

— *le mode passif* : l'aspirant attend sa délivrance de la grâce de Dieu, laquelle peut se manifester par des voies diverses ; la principale et la plus efficace, c'est la présence du maître spirituel (*guru*).

Lorsque le *Svâmi Vivekânanda* vit pour la première fois *Çrī Râmakrichna* qui devait par la suite devenir son guide spirituel, il faisait à l'Université de Calcutta des études scientifiques ; imbu de rationalisme, il ne voyait dans les phénomènes mystiques que les effets d'une imagination morbide.

La deuxième fois qu'il revint à *Dakṣinêçvar*, *Râmakrichna* ne lui avait pas encore prouvé qu'il était capable d'effectuer sur une autre personne un transfert d'énergie spirituelle ; il le fit asseoir près de lui et tout à coup, il le toucha de son pied ; en un éclair, *Vivekânanda* vit le monde extérieur tournoyer autour de lui ;

murs, meubles, assistants, tout était entraîné en une ronde vertigineuse ; il lui sembla que son individualité se déchirait et dans un éblouissement, avant-coureur de la disparition de la conscience relative, ce cri d'angoisse jaillit de sa poitrine : « Que « me faites-vous ; j'ai un père et une mère qui m'attendent à la « maison ? » Quelques jours plus tard, il revint, car son tempérament belliqueux ne lui permettait pas de se tenir pour vaincu ; l'expérience se renouvela : *Vivekânanda*, malgré son courage, fut gagné par la même épouvante.

L'homme est pris d'une sorte de vertige lorsqu'il est sur le point de connaître sa véritable nature : *celle qui ne change pas*. Le sens du moi est si profondément enraciné en nous que les réflexes de l'instinct de conservation entrent en branle au moment où s'écarte le voile qui nous dissimulait la Félicité ; tout se passe alors comme si un abîme s'ouvrait à nos pieds ; nous craignons d'entrer en contact avec l'immuable réalité et nous faisons un geste de défense quand l'inondation du Divin se produit en nous.

Cette pure Félicité, nous n'en goûterons la plénitude que si nous parvenons jusqu'en la présence de Dieu ; après l'expérience, lorsqu'on redescend sur le plan empirique, l'univers cesse d'être regardé comme illusoire ; il apparaît sous son véritable jour. *Māyā* n'est pas une illusion ; c'est la constatation d'un fait. Tant que la manifestation se déploie, nous pouvons, selon nos propres dispositions, être plus particulièrement sensibles à l'une des trois phases — *création*, *conservation et destruction* — du processus cosmique, mais notre véritable nature réside au delà de ces trois aspects, dans l'état que le changement n'altère pas ; l'expression passagère n'existe qu'en fonction du substrat permanent ; les apparences du monde sensible reposent sur cette base réelle et la manifestation n'a de valeur que celle que lui confère l'Absolu en tant que « *sac-cid-ānanda* ».

Pour le sage qui s'est identifié avec l'Absolu, qui a contemplé l'aspect statique de la réalité, le monde se présente comme « *Brahman en mouvement* » ; chaque agitation de la vie devient pour lui une pulsation du même élan créateur, un battement de la suprême Félicité ; c'est l'omniprésence de Dieu qui donne un sens à chaque onde de la vie.

Dans la *bṛhadāraṇyakôpaniṣad*, le sage *Yājña-valkya*, avant de se consacrer à la vie érémitique, procède entre ses deux femmes au partage de ses biens ; la première qui est portée vers les plaisirs du monde, accepte le lot qui lui revient, mais la deuxième, *Maitreyī*, repousse le sien :

« Pour moi, Seigneur, ces richesses n'ont aucun attrait; « accordez-moi plutôt ce que vous cherchez vous-même, la « Connaissance de *Brahman.* » L'*upaniṣad* fait alors un exposé magistral de la philosophie védântique ; *Yājña-valkya* explique, en effet, à *Maitreyī* que toutes les affections terrestres auxquelles l'homme s'accroche au cours de son existence, ne sont que des approximations imparfaites de l'Amour que nous ressentons inconsciemment envers le Soi universel (*ātman*) ; ce sont des traductions appropriées à notre développement spirituel ; à notre insu, nous agissons toujours « pour l'amour de l'*ātman* ».

Tout ce que nous aimons, tout ce que nous chérissons, tout ce qui constitue la base de notre existence empirique, c'est l'*ātman*, mais nous ne nous en rendons encore pas compte ; il ne nous est pas possible d'assimiler d'un trait la vérité intégrale et de nous élever d'un bond jusqu'à cette hauteur ; nous avons besoin de passer par des transitions et par des étapes ; nous ne parvenons pas à nous délivrer de la fascination qu'exercent sur nous les noms et les formes ; aussi appliquons-nous à telle ou telle chose, à telle ou telle personne, ce mouvement d'amour qui nous entraîne vers le divin ; voilà en quoi consiste l'enchantement de *māyā*, mais l'arrière-fond qui soutient toute la fantasmagorie de l'existence empirique, c'est *Brahman* et *Brahman* sans plus. Le sage retrouve *Brahman* tout entier en chacune des expressions de la vie, aussi bien dans l'affirmation que dans la négation ; c'est toujours *Brahman* en tant que pure Félicité qui anime et supporte toutes les modalités de l'expérience relative. A proprement parler, seul *Brahman* existe et la Félicité pure, *ānanda*, l'Amour suprême, qui demeure en *Brahman*, nous n'y accéderons qu'en suivant la voie de la méditation.

La Félicité spirituelle peut être conquise de trois manières différentes, selon que nous la réaliserons sous l'un des trois aspects suivants :

— la création ;
— la conservation ;
— la destruction.

1° *Aspect de la création* : Dans l'aspect créateur, le sentiment esthétique produit une élévation de l'esprit, un épanouissement de la conscience ; c'est ainsi qu'un chef-d'œuvre de l'art (musique, peinture, sculpture, littérature, etc...) ou un spectacle particulièrement suggestif de la nature attirent le mystique vers Dieu

et sont, par conséquent, capables de provoquer l'union spirituelle ; l'activité du poète (*kavi*) se rattache de près à l'effusion mystique. La plupart des saints qui ont réalisé le divin, étaient eux-mêmes de véritables poètes. La poésie permet à l'individu de briser ses limitations et de participer à une existence plus ample ; ces saints ont eu la perception du « Tout-en-Un » ; chacun de leurs actes a été une création spirituelle et un geste d'amour.

L'existence empirique offre toujours deux termes antithétiques : le sujet et l'objet ; entre deux cognitions successives, s'insère un intervalle de silence ; l'aspect du non-manifesté s'oppose à l'aspect du manifesté ; or, la vision d'*ānanda* apparaît au poète créateur qui, comme pour le cas de Wordsworth, parvient à se dégager de la ronde des idées et à prendre son point d'appui sur le pivot statique. Ce n'est pas dans la donnée brute que réside la beauté du spectacle. La majesté de la création se dévoile aux yeux de celui qui pénètre jusqu'au cœur des choses ; il voit la vie surgir du non-manifesté ; il découvre en chaque expression l'élan du même Amour divin.

Rabindranath Tagore a traité cette question dans un ouvrage intitulé : « *sādhanā* » ; il considère le sentiment esthétique comme le moyen le plus efficace de précipiter l'évolution humaine et entre tous les arts, c'est à la musique qu'il accorde la primauté, en raison de la puissance évocatrice qu'elle possède. D'ailleurs, l'Inde a toujours reconnu au son et, partant, à la musique, une place éminente ; pour accentuer nos progrès sur le sentier spirituel, nous ne manquons pas d'en faire un très large emploi ; la valeur du *mantra* (formule sacrée que le *guru* transmet à son disciple) repose sur le son ; c'est du son subtil que procède tout le monde sensible ; les vibrations ont le pouvoir de rendre les idées tangibles et de les transformer en objets grossiers.

Dieu en tant que Félicité suprême a créé l'univers en produisant la vibration primordiale ; les vibrations du *mantra*, répétées avec une persévérante ferveur, finissent par nous faire entrer en communication avec *ānanda* ; c'est par un acte d'amour que nous nous unissons à la Totalité.

2° *Aspect de la conservation* : La Félicité naît en nous au contact de la réalité supérieure ; nous sommes ici dans le domaine du maintien, de la conservation (*sthiti*) ; « *ānanda* », associé à « *sat* », se révèle *dans le moment présent* qui se situe au delà du

temps; c'est le champ principal de l'étude mystique. Le *rāja-yoga* du *Svâmi Vivekânanda* indique comment l'aspirant peut communier avec la réalité que le changement n'affecte jamais.

Lorsque je vous ai entretenus du mysticisme hindou[1] j'ai expliqué que la *sādhanā* consistait dans le développement progressif de la volonté individuelle; or, certaines personnes estiment que l'aspirant, en faisant œuvre de volonté, s'écarterait de la voie spirituelle; dans quelques centres calvinistes où j'ai précédemment exposé ce concept, on m'a objecté que, du point de vue religieux, la volonté personnelle doit être tenue pour nulle; on commettrait même un sacrilège en recourant à cette volonté pour s'approcher de Dieu; le dévot en serait réduit à jouer un rôle essentiellement passif, car dans le dogme de la prédestination — strictement compris — il n'y a pas place pour l'initiative de la créature.

Le *vedânta* répugne aux solutions extrêmes qui ne répondent qu'à un aspect particulier d'une question; aussi admet-il comme également valables les deux positions; pour nous, l'aspirant peut entrer dans dans la vie unitive :

— soit qu'il accroisse sa propre volonté par un effort ininterrompu;
— soit qu'au contraire, il s'applique à annihiler toute résistance intérieure.

Qu'il s'agisse de la méthode positive ou de la méthode négative, les deux démarches mènent au même point. La *bhagavad-gītā*, dans un esprit de synthèse, ne nous recommande-t-elle pas de voir sans cesse : « *l'action dans l'inaction et l'inaction dans* « *l'action* » (IV/18). L'aspect statique et l'aspect dynamique possèdent la même valeur, à condition que nous réussissions à les saisir tous deux d'enfilade; alors, ils se complètent l'un l'autre : ils forment, en effet, la vérité intégrale et sous le revêtement des noms et des formes, transparaît « *sac-cid-ānanda* ».

Au point de vue de la volonté, l'aspirant qui dirige toutes ses pensées sur son Idéal, se détache peu à peu de sa propre individualité; en transférant sa volonté *d'un centre inférieur à un centre supérieur*, il en arrive à nier sa volonté personnelle.

Au point de vue de l'action, il en va exactement de même; l'aspirant qui, pour arrêter tout mouvement, se livre en lui-même à un effort inhibiteur, oppose sous une immobilité apparente l'action à l'action.

1. Voir causerie n° 99.

Certains aspirants procèdent ainsi sur le sentier spirituel ; par une sévère discipline, ils suspendent l'exercice de leur volonté ; en tout et pour tout, ils s'en remettent à la Volonté divine ; ils sont comme la feuille morte que le vent soulève, laisse retomber ou emporte de-ci, de-là, à son gré. Cet aspect négatif de la volonté, c'est un talent qu'il est fort malaisé d'acquérir. L'un des grands disciples laïques de *Çrî Râmakrichna*, *Girish Chandra Ghosh*[1], fournit un exemple remarquable de ce renoncement. Au moment où il connut *Râmakrichna*, il menait une existence déréglée, mais il ressentait une ardente aspiration pour la vie spirituelle ; il se rendait compte de l'énormité de ses fautes et ne voyait pas le moyen de s'en débarrasser. *Râmakrichna* qui, à l'ordinaire, donnait à ses disciples des instructions extrêmement précises, ne se comporta pas de la même façon à son égard. Il lui demanda tout simplement de lui « signer un blanc-seing » ; *Girish* ne s'occuperait de rien ; c'est lui, *Râmakrichna*, qui agirait pour lui en toute circonstance. *Girish* accepta la proposition avec enthousiasme ; il croyait en être quitte à bon compte ; l'avenir lui révéla qu'il s'était trompé ; il ne connut plus un seul moment de répit ; une pensée le harcelait sans trêve : « Ce n'est « plus moi qui agis ; c'est mon *guru* qui le fait à ma place. » Aussi chaque fois qu'il était sur le point de céder aux impulsions habituelles, un scrupule le retenait : « Je ne peux accomplir « cet acte ; mon *guru* en recueillerait le fruit. » Il finit par renoncer entièrement à tout désir personnel et, quelques instants avant de mourir, il dit : « Même pour un simple geste — lever « le bras, par exemple — je sens s'exercer en moi la Volonté « divine. » Lorsque le fidèle atteint ce haut état que nous appelons « *caitanya-samādhi* », son individualité est dissoute et *Girish Ghosh* rendit le dernier soupir alors qu'il était tout pénétré de la lumière et de l'amour divins ; lui aussi avait consenti au suprême sacrifice : « Père, que votre Volonté soit faite. »

Que le *sādhaka*, selon ses dispositions, choisisse le mode actif ou le mode passif, il ne manque pas au commencement de rencontrer de vives résistances, mais il en vient à bout, car à travers ces luttes, ce qui le soutient sans cesse, *c'est la joie du sacrifice*, c'est le bonheur d'offrir à l'Idéal cela même qui lui tient encore le plus à cœur ; ici, on ne peut tricher avec le Seigneur ; pour qu'Il se donne à nous, nous devons sans compter

1. Dramaturge en qui l'Inde voit un moderne Shakespeare ; il a eu sur le développement du théâtre hindou une influence considérable.

nous donner à Lui. Tant que nous nous conduirons envers Lui comme le père de *Naciketas* et que nous garderons pour nous les plus belles vaches de notre troupeau, nous n'avancerons pas d'un pas sur le sentier spirituel.

A proportion que notre concept du divin s'élargit, c'est-à-dire à mesure que nous nous haussons à un niveau supérieur de conscience, nous nous rendons compte que pour nous approcher de notre Idéal, nous devons instituer en nous un *ordre supérieur de moralité*; les exigences deviennent chaque jour plus impérieuses et à chaque degré que nous gravissons, nous découvrons l'importance du nouveau sacrifice que nous devons nous imposer afin d'aller encore plus haut. L'aube de la vérité se lève ; nous cessons de nous identifier avec ce qui doit faire l'objet d'une nouvelle offrande. Nous sommes ainsi contraints de poursuivre notre purification intérieure jusqu'à ce que notre volonté se fonde en la Volonté divine ; peu importe la méthode employée, l'essentiel, c'est que l'*ego meure* pour que le *divin naisse*. Sous quelque aspect que nous l'invoquions : Asile de paix, divin Maître, Père ou Mère qui êtes aux cieux, Enfant-Dieu, Ami des jours infortunés, Tendre Époux [1], le Seigneur ne peut descendre en nous que si nous lui avons fait place nette. S'il nous est possible de consentir à cette longue succession de sacrifices et d'aller jusqu'au bout du calvaire, c'est que nous entendons de plus en plus distinct l'*irrésistible appel d'ānanda* ; c'est toujours l'Amour divin qui s'exprime dans la langue que nous parlons encore et qui, pour que son message puisse mieux nous toucher, lui donne la forme appropriée au niveau où se situe notre conscience.

La réalisation du Seigneur n'est en fin de compte que le dernier acte d'une série de réalisations particulières d'une ampleur croissante qui s'effectuent toutes dans la vie de chaque jour jusqu'au moment où, dans l'expérience intégrale (*anubhava*), nous réussissons à nous surpasser et à briser la prison du moi. Dans une effusion suprême, nous éprouvons la pure Félicité ; nous devenons un avec *ānanda*.

Employons donc à notre choix le langage de la dévotion ou celui de la philosophie : dans le premier cas, on parle de la volonté du Seigneur ; dans le second, de la présence de l'Etre pur en tant qu'*ānanda* au milieu même du Devenir ; les deux formules s'équivalent ; aussi bien par l'un que par l'autre de ces

1. Ce sont les différentes attitudes (*bhāvas*) que peut adopter le *bhakta* à l'égard de son Idéal dans le colloque intérieur (voir la causerie n° 98).

procédés, on réalise la plénitude de la Félicité ; on vibre à l'unisson de chaque onde de bonheur. Que le *bhakta* s'écrie : « Je ne « suis que l'instrument de *Çrī Kṛṣṇa* », ou que le *jñānin* dise : « Vous êtes l'*antaryāmin* (l'Ordonnateur intérieur) », ils expriment tous deux la même idée : « Servez-vous de moi selon « votre bon plaisir » ; c'est l'expression du même amour divin.

La destruction de l'individualité ne nous conduit donc pas à la pure vacuité, au néant ; bien au contraire, elle nous donne la possibilité de consommer l'expérience intégrale et de conquérir notre véritable nature. Tant que nous n'en sommes pas encore à ce point, nous nous chargeons de responsabilités ; nous soutenons des luttes intérieures ; nous ressentons l'amertume des déceptions et des désappointements. Du jour où la présence de l'*ātman* (ou de Dieu) se révélera à nous, nous connaîtrons « *ānanda* », la pure Félicité, la bienheureuse Réalité.

Pour le moment, des « *vṛttis* » (des vagues de pensée) se forment en notre mental ; nous portons toute notre attention sur la multiplicité, mais il arrive aussi que l'expérience suive le chemin inverse ; de centrifuge, le mouvement devient centripète ; soudain, nous nous apercevons qu'en cette même « *vṛtti* », la réalisation est là, devant nous, d'accès aussi facile qu'un fruit que l'on tient dans la main. C'est le moment créateur ; il se produit parfois pour une cause fortuite : il suffit que nous entrions en contact avec la souffrance ou que nous interceptions un mot qui ne nous était pas destiné ; ce mot prend la valeur d'un message qui nous serait personnellement adressé et tout à coup l'*illumination se fait en nous.*

A défaut d'une conversion instantanée sur laquelle nous n'avons pas le droit de compter, le *yoga* nous propose une méthode quasi infaillible pour purifier notre volonté et, par conséquent, pour posséder cette pure Félicité.

3° *Aspect de la destruction* : Même si l'on adore le Divin sous l'aspect de la mort et de la destruction, il est encore possible d'entrer en contact avec la Réalité en tant que Félicité ; c'est sous sa forme cosmique ce que représente l'image de *Kālī*. Ce dernier aspect surprend l'Occidental, mais pourquoi n'accorderait-on pas au concept de destruction la même valeur qu'à ceux de création ou de conservation ? Ce qui a un commencement, doit aussi avoir une fin.

Le terme « *laya* » que nous utilisons en sanskrit pour désigner la phase de reploiement qui succède à celle de déploiement,

n'est pas synonyme d'annihilation ; il faudrait plutôt le traduire par « résorption » : la manifestation fait retour au non-manifesté dont elle était issue. On fait en quelque sorte tourner à rebours le film de la vie ; la danse de *Kālī* ou de *Çiva*, c'est le symbole de ce mouvement centripète qui ramène l'univers à l'état indifférencié.

La plupart des aspirants sont attirés soit par l'aspect créateur, soit par l'aspect statique d'*ānanda*, mais quelques-uns plus rares sont sensibles à l'aspect redoutable du divin qui abolit les formes éphémères de l'existence ; le Seigneur lui-même détruit par pitié ce qui est arrivé à son terme et qui, sous sa forme actuelle, ne saurait plus progresser ; *la flèche qui a manqué le but, se réjouit elle aussi d'avoir servi.*

En pratiquant le culte de Dieu sous l'aspect de la mort et de la destruction, on entre également en contact avec la réalité en tant que pure Félicité ; tout sentiment poussé à l'extrême, jusqu'à l'Infini, permet à l'individu de s'affranchir de ses limitations, de passer sur le plan universel et de consommer l'expérience intégrale (*anubhava*). La manifestation se résorbe au sein de l'Indifférencié et de l'Homogène par le même mouvement d'amour qui en avait suscité la naissance et assuré la conservation ; il se peut que cette voie ne nous convienne pas, mais nous devons la reconnaître comme tout aussi légitime que la nôtre.

Le philosophe et le mystique s'efforcent chacun à sa façon d'écarter la couche superficielle des noms et des formes. Au delà de ces apparences éphémères, ils retrouvent toujours la réalité « *sac-cid-ānanda* » qui en est l'immuable substrat.

« En « *sac-cid-ānanda* », cette réalité qui a la nature de « *Brahman*, les noms et les formes se manifestent de la même « manière que les vagues et les flocons d'écume au sein de « l'océan. C'est cette manifestation que l'on appelle la création. »

Dṛg-dṛçya-viveka, XIV.

Je tiens à exprimer ici toute ma respectueuse gratitude à l'égard de l'éminent doyen de la Faculté des Lettres de Toulouse, M. Paul Dottin, qui a bien voulu me permettre d'exposer dans cette salle quelques aperçus de la philosophie du *vedânta*.

Je remercie aussi tous les étudiants qui ont suivi assidûment ces causeries et ma reconnaissance s'adresse en particulier à MM. Pagès et Valabréga qui ont pris l'initiative d'organiser ces réunions.

Peut-être, en novembre prochain, à la réouverture de l'Université, me sera-t-il possible de continuer cette série ; le sujet que j'avais à traiter était si vaste que — si l'on met à part l'Ontologie — je n'ai pu aborder que les questions préliminaires.

Je souhaite ardemment de retrouver l'an prochain les mêmes auditeurs qui, malgré l'aridité de ces études, ont donné une preuve manifeste de leur sympathie pour les choses de l'Inde. Ils ont ainsi soutenu mon effort et je serais heureux de poursuivre, dans quelques mois, devant eux, le développement de ces idées philosophiques.

CAUSERIE N° 102

FAITE, EN AVRIL 1938, PAR LE SVÂMI SIDDHESWARÂNANDA AUX « AMIS DU BOUDDHISME »

Quelles conséquences philosophiques peut-on tirer de l'étude du rêve ?

L'une des principales méthodes que certaines écoles bouddhiques et le *vedânta* mettent concurremment en œuvre pour découvrir la nature de la vérité, repose sur l'analyse de l'expérience tout entière, laquelle s'étend sur trois états : ceux de *veille*, de *rêve* et de *sommeil profond*.

Les philosophes d'Occident ont encore tendance à considérer une telle méthode comme extravagante, une telle technique comme étrange ; pour un peu, ils les rejetteraient sous le prétexte qu'elles sont particulières à l'esprit hindou.

Si, quelques décades plus tôt, le problème avait été présenté sous cette forme, jamais il n'aurait retenu l'attention d'un auditoire sérieux ; aujourd'hui, on relève déjà un changement sensible dans l'attitude qui se montre plus accueillante, car la science, en examinant les données de l'expérience humaine, a poussé son investigation jusque dans le domaine du rêve. Certes, l'importance que l'on accorde actuellement à ce dernier état, dépend exclusivement de considérations thérapeutiques ou psychologiques, mais l'Inde attend avec confiance le verdict de l'avenir ; elle sait que l'heure n'est plus éloignée où les conséquences philosophiques et métaphysiques qu'implique une telle question, apparaîtront dans toute leur évidence ; elles joueront alors un rôle capital chaque fois que l'on discutera à fond le problème de la vérité et que l'on s'efforcera sincèrement de comprendre la nature de la réalité.

De nos jours, l'analyse de l'expérience ne porte en Occident que sur les données de l'état de veille ; nous ne passons pas moins, chaque nuit, par deux autres états : ceux de rêve et de sommeil profond. Or, que constatons-nous ? — On ne tient

compte que de la connaissance acquise dans l'état de veille ; on croit que cette connaissance porte seule le sceau de l'authenticité et de la réalité. Les expériences de veille ne constituent néanmoins qu'une partie de notre existence ; elles n'offrent tout au plus qu'un aspect fragmentaire de la réalité. Si profonde, si pertinente, si précise que soit la connaissance que nous tirons de l'état de veille, elle révèle son insuffisance et ses lacunes lorsqu'il s'agit de déterminer la valeur de la vérité philosophique, *car elle néglige entièrement les états de rêve et de sommeil profond.*

Il est cependant possible d'étudier séparément chacun de ces trois états et même de limiter cet examen à une certaine fraction ou à un certain aspect de l'un d'entre eux. Prenons, par exemple, l'expérience de l'état de veille : elle peut être divisée en différentes sections, en plusieurs groupes de recherches : ainsi ont pris naissance des arts distincts, des sciences spéciales ; par cette voie, nous avons recueilli des vérités particulières extrêmement précieuses, mais les généralisations auxquelles nous conduisent des études de ce genre, ne sont valables que pour l'état de veille.

Habituellement, lorsque nous considérons le problème du rêve, nous nous efforçons d'en trouver une explication rationnelle ; nous nous demandons si nous pouvons tirer profit des suggestions, d'un caractère prémonitoire, qui, dans cette condition, viennent parfois à notre esprit, ou si — comme d'aucuns le prétendent — nous n'accédons pas, au cours du rêve, à un état mental qui aurait, paraît-il, un degré de réalité supérieur à celui de la veille.

Le psychanalyste attache pour sa part un intérêt bien défini au problème du rêve ; par une interprétation savante, il essaie de discerner les complexes sous-jacents et les résistances cachées du subconscient qui seraient, d'après lui, à l'origine de toutes les névroses.

La signification que nous attribuons nous-mêmes aux rêves, est tout à fait indépendante de ces deux aspects. Nous allons passer en revue, les unes après les autres, les conséquences qui se dégagent lorsqu'on confronte les expériences de rêve avec les expériences de l'état de veille [1], mais nous n'oublierons pas que

1. Sur cette question, l'auteur a suivi de près la comparaison entre les deux états de veille et de rêve que M. *Subrahmania Iyer* a établie dans une brochure intitulée « *avasthâ-traya* », publiée récemment en Europe, qui met ainsi, pour la première fois, à la portée du public occidental, une méthode découverte par l'Inde.

les rêves ne constituent qu'une partie de l'expérience globale. Notre existence se déroule, en effet, à travers trois conditions distinctes : la veille, le rêve et le sommeil profond.

I. *La veille et le rêve ont le même caractère de réalité :*

Dans la plupart des littératures du monde, des penseurs isolés ont, en un éclair intuitif, comparé la vie à un rêve ; ils ont entrevu que peut-être tout ce que nous percevons, tout ce dont nous faisons l'expérience dans le monde de veille, aurait le même caractère de réalité et serait fabriqué de la même étoffe que le monde de rêve. Nous n'en sourions pas moins lorsque nous entendons dire que la vie est un rêve, car nous avons la conviction intime que la condition de veille (*jâgrat*) est réelle. alors que nous ne découvrons aucune réalité en arrière des phénomènes oniriques. Nous admettons sans discussion que les objets, perçus dans la condition de rêve, sont *irréels* et que ceux que nous voyons dans la condition de veille, sont *réels*. Nous avons néanmoins conscience que les choses ne doivent pas être exactement telles qu'elles le paraissent, car l'expérience nous apprend qu'aussi longtemps que nous nous trouvons dans la condition de rêve, nous avons un sens déterminé du réel ; tant que dure le rêve, ce sens est tout aussi net, tout aussi aigu que celui que nous possédons dans la condition de veille.

Lorsque nous rêvons, nous avons la faculté de distinguer ce qui est réel et ce qui est irréel. Cette faculté discriminative est le trait caractéristique commun aux deux conditions de veille et de rêve ; pendant que le rêve se poursuit, non seulement les objets du rêve sont réels *pour le rêveur*, mais *la condition de rêve est en elle-même tout aussi réelle que la condition de veille.*

Il en va ainsi parce que le rêveur peut dans le cadre de son rêve établir une certaine distinction entre l'état de rêve et d'autres états qui en diffèrent ; il est, en effet, possible que le rêveur fasse à l'intérieur de son rêve un rêve au deuxième degré ou encore qu'il plonge dans le sommeil profond ; un tel rêve qui embrasse plusieurs conditions, paraît au cours de son développement être la condition de veille elle-même ; il comporte des variations et des passages d'une condition à une autre ; pour ces motifs, la condition de rêve est temporairement tenue pour la condition de veille.

Nous ne prenons connaissance des choses, nous ne percevons des objets qu'autant qu'existe en nous un *sentiment de différence* : supposons que tout soit de la même couleur, nous n'aurions

jamais la notion du bleu, du rouge, etc... ; c'est en raison des contrastes et des oppositions que telle chose est bleue ou que telle autre est rouge. De même, nous discernons entre elles les conditions de veille, de rêve et de sommeil profond parce que chacune se différencie des deux autres. Mais le réel ne peut jamais être affecté par le changement, et pour celui qui ne recherche pas la nature ultime de la réalité, *les choses s'opposent aux pensées du fait de leur apparente stabilité* ; on croit ainsi que les objets sont réels et les pensées, irréelles. Les *pensées* ont une nature « idéale » qui ne leur permet pas de rester longtemps dans le champ de la conscience, alors que les *choses* ne manquent pas de se présenter sans modification notable devant les guichets des sens chaque fois que notre attention se porte sur elles. La possibilité constante de revenir régulièrement à un milieu qui apparemment reste identique, est pour la grande majorité des hommes la preuve irrécusable de la réalité des objets. Nous regardons le monde de veille comme réel parce qu'en sortant du rêve ou du sommeil profond, nous revoyons toujours le même milieu; au contraire lorsque nous rêvons, nous ne retrouvons pas le même entourage ; pour chaque rêve, le décor change.

Ce n'est donc pas du point de vue de l'état de veille qu'il nous faut étudier l'état de rêve ; nous devons l'analyser comme *s'il s'agissait d'un échantillon de laboratoire* et le considérer en lui-même, indépendamment de tout autre état. Nous constaterons alors que tout le temps qu'il dure, le rêve est une véritable expérience de veille et qu'en outre il nous permet de revenir à un même milieu de songe. Il nous est, en effet, possible de faire un deuxième rêve à l'intérieur d'un premier rêve. C'est parce que nous passons dans le cadre même du rêve par des conditions distinctes que nous avons — dans nos songes — le sentiment du réel.

Ajoutons qu'en rêvant, nous percevons parfois des objets illusoires ; ces objets s'évanouissent-ils brusquement, nous en ressentons une vive surprise ; nous avons ainsi à l'intérieur du rêve le sentiment de l'irréel.

II. *A l'état de veille comme à l'état de rêve, nous retrouvons des objets et des pensées :*

Nous tenons pour *subjectifs* les objets que nous voyons en rêve et pour *objectifs*, ceux que nous percevons à l'état de veille, car pour ce dernier cas, l'existence des objets nous est

signalée par l'intermédiaire des organes sensoriels. Nous pensons que la différence est due au fonctionnement de ces organes qui — nous en avons la certitude — n'entrent en action que dans l'état de veille.

Observons les choses de plus près ; nous nous rendrons compte qu'une telle distinction n'est pas particulière à l'état de veille; elle s'applique tout aussi bien à l'état de rêve. Au royaume des songes, les organes sensoriels travaillent dans les personnages imaginaires du rêve aussi activement que dans les corps grossiers de l'état de veille. Il serait donc arbitraire de classer les objets de connaissance en deux catégories et de regarder certains d'entre eux — ceux de l'état de veille — comme *objectifs* et les autres — ceux de l'état de rêve — comme *subjectifs*; cette distinction existe en fait en chacun des deux états.

Lorsque nous rêvons, nos organes sensoriels et notre corps physique agissent comme en temps de veille ; dans le monde des créations oniriques, nous sentons, nous voyons, nous touchons des objets ; des pensées nous préoccupent ; notre raison s'exerce normalement ; nous résolvons parfois des problèmes de mathématiques très ardus ; nous réfléchissons sur des questions abstraites et nous obtenons des solutions claires et logiques.

Il faut comprendre par là que même dans l'état de rêve paraissent exister un *monde physique* et un *monde mental* ; ces deux mondes sont aussi distincts que dans l'état de veille. En chacun de ces états, les organes sensoriels semblent être situés en dehors de nous ; les organes se présentent ainsi en tant qu'objets extérieurs ; ils se différencient des pensées dont l'existence n'est que momentanée, puisque leur disparition suit de près leur apparition.

Mais une autre objection s'élève : les organes sensoriels d'un état déterminé seraient contredits par un autre état et on en arrive à conclure que les expériences de rêve n'auraient jamais qu'un caractère *individuel*.

Un examen plus attentif nous fera reconnaître que le rêve, considéré comme un univers indépendant, a en propre ses étoiles, ses systèmes planétaires et ses habitants ; et ces derniers ont à résoudre leurs problèmes ; la même obligation pèse sur eux comme sur nous ; ils doivent eux aussi suivre le cours de leur destinée. Dans ce monde en miniature, dans ce cosmos en raccourci, chaque personnage participe à l'existence exactement comme nous le faisons nous-mêmes ; l'univers de rêve a donc le même caractère *universel* que le monde de la veille.

III. *La notion de temps est commune aux deux états :*

Le monde de veille offre une autre caractéristique d'une importance capitale : *les choses ont une certaine durée.* Dans l'état de veille, nous voyons, par exemple, une montagne. Cette montagne que nous percevons, vous et moi, existe depuis plusieurs milliers d'années ; nous avons l'assurance que si rien ne vient troubler le cours des choses, il en sera de même pendant longtemps encore. Est-ce que cette durée qui s'étend sur de nombreux siècles, caractérise particulièrement l'état de veille ? N'apparaît-elle pas également dans l'état de rêve ?

Certes, si nous mesurons la durée d'après l'horloge de l'état de veille, le sens de l'écoulement du temps est différent, mais nous avons souvent au cours du rêve le sentiment que notre vie embrasse de longues années ; dans ce dernier état, nos expériences offrent alors les mêmes caractéristiques que les perceptions de l'état de veille, autrement dit, elles ont une certaine durée et cette durée se prolonge pendant une période appréciable de temps.

Le sens du temps est donc présent dans les deux états ; nous discuterons plus loin les leçons que, de ce point de vue, nous pouvons tirer de l'étude du rêve.

IV. *La causalité joue aussi bien dans l'état de rêve que dans l'état de veille :*

Pour prouver le caractère fallacieux d'une comparaison entre le monde de rêve et le monde de veille, on produit souvent un argument qui n'est pas sans valeur : on dit, par exemple, que les francs et les centimes que nous possédons en rêve, ne peuvent nous procurer le pain dont nous nous nourrissons à l'état de veille. Mais on peut rétorquer que tout l'or du monde de veille ne saurait nous fournir les vêtements qui nous font défaut au cours du rêve.

En d'autres termes, certains voient la preuve de la réalité dans l'appropriation des effets à une fin déterminée. Il est aisé de faire justice d'un tel argument : les objets du rêve s'appliquent à des fins de rêve et les objets perçus à l'état de veille ne servent qu'à des fins de veille.

De même que dans l'état de rêve, nous conservons le sens du temps, nous y assistons aussi au jeu des relations causales. Le monde du rêve a des conséquences logiques qui lui sont propres. Certes, si nous examinons les choses du point de vue de l'état

de veille, l'expérience onirique ne nous semble être qu'un assemblage incohérent de souvenirs partiels, glanés au hasard dans l'état de veille et réunis, très ingénieusement parfois, pour former une construction bizarre et même absurde, mais ces images ne paraissent dénuées de sens logique que parce que nous essayons de les rattacher à un système de références spécialement établi pour l'état de veille. Si nous prenons la précaution d'observer l'état de rève en lui-même, indépendamment de tout autre, l'ensemble des phénomènes tel qu'il nous est apparu, était parfaitement normal. Le caractère anormal du contenu du rêve ne nous frappe que *lorsque nous sortons du rêve et que nous revenons à l'état de veille.*

Tout état possède donc en lui-même sa notion particulière de relation et d'appropriation et bien que chaque état donne, aussi longtemps qu'il dure, l'impression de la réalité, il n'en est pas moins contredit par l'état subséquent.

J'ai ainsi le souvenir personnel d'un rêve caractéristique où les expériences de veille s'insèrent *en tant que rêve* à l'intérieur d'un autre rêve. Pendant longtemps, j'avais soigné un ami malade pour qui j'éprouvais une profonde affection ; nous passâmes des mois d'anxiété ; tout en désirant ardemment sa guérison, nous redoutions de jour en jour une issue fatale. Sa famille le transporta enfin dans sa ville natale ; il y mourut dès son arrivée. J'appris la nouvelle par un télégramme et j'en ressentis un vif chagrin. La nuit suivante, je fis un rêve : je parlais à cet ami qui était en excellente santé ; en m'entretenant avec lui, je lui dis que *j'avais rêvé* qu'il était malade, que je l'avais soigné, qu'il nous avait quittés pour regagner sa ville natale et qu'il y était mort.

En racontant ce deuxième rêve, je fus envahi par une telle joie que, tout à coup, le premier rêve se brisa ; je m'éveillai et me rappelai celui que j'avais fait à l'intérieur du précédent ; le sens de la réalité était si intense que je me refusai à croire que mon ami fût mort. Je dus allumer la lampe et relire le télégramme qui me faisait part de son décès.

Par cet exemple, nous voyons qu'un souvenir de l'état de veille peut se présenter comme un rêve au deuxième degré au dedans d'un rêve plus ample et qu'*un événement de l'état de veille en arrive à revêtir le caractère absurde d'un songe.*

Certains êtres qui gardent leur naïveté et leur candeur — les enfants, par exemple — ne font souvent pas de distinction entre

les objets du rêve et ceux de l'état de veille. Les esprits faibles ou de caractère primitif s'imaginent que lorsqu'ils rêvent, ils voient réellement des objets, des fantômes, des apparitions, des dieux ou des déesses. Les esprits mûrs, doués d'une grande puissance d'analyse, reconnaissent que les deux expériences ne comportent que des objets pareillement irréels, pareillement réductibles à de pures idées. Les hommes qui appartiennent à la catégorie intermédiaire, tiennent pour réelles les apparences empiriques ; ils ne se soucient pas de rechercher la nature ultime des choses ; ils estiment que les objets de l'état de veille ont une constitution fort différente de celle des objets de rêve. Fréquemment, j'ai fait la remarque suivante : essaie-t-on de développer devant eux les conséquences profondes que suggère l'état de rêve, un sourire de pitié se joue sur leurs lèvres : un tel sujet est à leurs yeux trop puéril pour mériter une attention soutenue ! Une pensée superficielle ne permet pas de découvrir les inestimables trésors que recèlent nos expériences journalières, mais il n'y a aucune raison valable pour rejeter comme futile l'analyse du rêve et pour assimiler les productions oniriques à des manifestations animistes, propres — tout au plus — à amuser les enfants.

V. *En chaque état, nous distinguons des objets « externes » et des pensées « internes ».*

Les perceptions du rêve sont regardées comme fantastiques, grotesques et souvent bizarres ; c'est en vain que nous tenterions de trouver dans le monde de veille des objets qui leur correspondissent. Si extravagante qu'elle soit, une présentation de ce genre semble néanmoins être parfaitement normale pour le rêveur. L'objection que je viens de formuler, est inspirée par la conviction intime qu'un objet quelconque doit, pour exister réellement, être conforme à un certain standard extérieur qui serait valable en toute circonstance et à tout moment. Par là, on fait preuve d'un regrettable travers : on ne considère l'extériorité qu'en termes de la vie empirique. Or, le dédoublement de la conscience en *objets externes* et en *pensées internes* est une caractéristique commune à l'état de veille et à l'état de rêve. Si pour prouver l'irréalité du contenu du rêve, nous avons recours au principe de relation qui, à l'état de veille, nous sert à distinguer le réel de l'irréel, nous commettons une grave erreur, car nous appliquons indûment à un autre état un *système de références qui n'a de valeur que pour un état particulier.*

Examinons nos rêves ; nous pourrons constater que là encore la conscience affecte deux présentations différentes : l'une est *externe* ; l'autre. *interne*. Le personnage du rêve a son propre mental et ses propres pensées ; il évolue dans un monde extérieur distinct du monde intérieur ; il a des idées ; son imagination s'exerce. Et cependant l'état de rêve tout entier n'est rien de plus qu'un événement *subjectif* qui a lieu en l'esprit même du rêveur.

VI. *Les états de veille et de rêve ne sont, l'un et l'autre, qu'une série de perceptions ; comme tels ils sont réductibles à des idées :*

Nos expériences de rêve sont toutes contredites par nos expériences de veille, alors qu'au contraire nous n'aurions pas connaissance d'un autre état où toutes les expériences normales de l'état de veille seraient contredites à leur tour.

Pour réfuter cette objection, je rappellerai l'exemple déjà cité dans lequel le souvenir d'un fait de l'état de veille prend place en un rêve, à l'intérieur d'un autre rêve plus étendu ; voilà un cas typique où un incident de la vie de veille est envisagé *du point de vue du rêve*. On pourrait rejeter cette expérience sous le prétexte qu'elle est personnelle et qu'elle ne se reproduit pas régulièrement pour tous les hommes. De quel droit placerions-nous sur le même rang deux états aussi dissemblables ?

Il nous reste une ressource : faisons appel à l'expérience que nous avons tous ; c'est un tribunal que nous ne pouvons récuser. Ne pensions-nous pas *pendant toute sa durée* que le rêve avait la même réalité que l'état de veille ? Nous étions à ce moment devant un tigre ou un serpent ; nous avons éprouvé une frayeur intense et nous nous sommes enfuis, *car nous avons eu peur de mourir !*

Si au cours même du rêve, nous comprenions que de telles productions sont illusoires, elles n'auraient sur nous aucun effet. Or, il n'en va pas ainsi ; les objets de rêve possèdent bien toutes les caractéristiques qui, à l'état de veille, définissent la réalité.

L'expérience onirique n'est effectivement qu'une série de *perceptions*, mais il n'en va pas autrement pour l'état de veille. Faits de veille et faits de rêve, ce sont *deux groupes d'objets réels* qui se présentent les uns à la suite des autres. Lorsque nous comparons l'état de veille avec l'état de rêve, nous plaçons parallèlement deux séries d'objets qui appartiennent chacune à

un état déterminé ; les objets de l'état de rêve sont alors jugés par les objets de l'état de veille. Un groupe tout entier est reconnu comme irréel parce que nous lui appliquons un système de références qui n'est propre qu'à l'état de veille ; nous rendons notre verdict et nous disons : *c'est un rêve.*

Or, la plus importante caractéristique d'une *expérience de veille*, c'est que nous avons le sentiment que les objets perçus à ce moment *sont réels.* Il n'est pas sans intérêt de remarquer à ce propos qu'un instant auparavant, lorsque nous rêvions, nous avons conféré la réalité à ce que maintenant nous appelons « un « songe ». Voilà un cas où deux *états de veille* se contredisent mutuellement. Des expériences du même genre nous amènent à nous demander si tout ce monde de veille, si différent qu'il soit du monde de rêve, aurait réellement une valeur supérieure à celui-là ?

Il suffit de réfléchir à ce qui se produit à chaque heure de notre existence ; il n'est pas même besoin d'attendre que les rêves nous enseignent une telle leçon. Dans l'état de veille, les expériences du passé nous apparaissent en tant que simples souvenirs. *En quoi un souvenir se différencie-t-il d'un rêve ?*

Nous recourons dans l'Inde à l'exemple du morceau de corde qu'à la tombée du jour on prend par erreur pour un serpent. L'expérience qui suit, prouve qu'il ne s'agissait que d'une perception erronée. Qu'est devenu le serpent que nous avons vu pendant la brève durée de l'illusion ? Ce serpent n'est plus qu'un souvenir. Les expériences de rêve aussi bien que celles de l'état de veille, dès que ces dernières appartiennent au passé, tombent dans la catégorie des souvenirs ; les unes et les autres elles deviennent des idées.

Dans une illusion qui nous fait voir un serpent là où n'existe qu'un morceau de corde, l'expérience ne couvre qu'une partie d'un état, alors que dans le rêve, elle s'étend sur l'état entier. C'est également ce qui se produit pour le tour du magicien ; une foule subit alors l'enchantement de l'illusion. Si la preuve de la réalité d'une chose réside dans le fait que cette chose est vue par de nombreux témoins, tous les objets que nous percevons pendant la représentation possèdent cette caractéristique ; ils se présentent régulièrement à notre conscience et l'exemple que nous venons d'invoquer, est typique. Néanmoins, le tour du magicien se trouve dans son ensemble frappé de nullité lorsque postérieurement, nous le comparons à un autre état réel. Pour un temps assez long, l'illusion a toutefois exercé son prestige

sur une nombreuse assemblée ; le spectacle était tenu pour réel par tous les spectateurs.

Nous sommes en droit d'affirmer que les expériences de rêve aussi bien que les expériences de veille, lorsque ces dernières appartiennent au passé, ne sont rien de plus que des souvenirs et, par conséquent, des « idées ».

VII. *Dans l'état de veille comme dans l'état de rêve, nous avons la possibilité, après une expérience déterminée, de revenir à un même milieu :*

Qu'est-ce qui donne au monde de veille un cachet irrécusable de réalité ? C'est que chaque jour, dans l'état de veille, nous retrouvons les mêmes objets, nous revenons au même foyer, nous revoyons les parents et les amis qui constituent notre entourage familier. Chaque nuit, au contraire, lorsque nous rêvons, le contenu des rêves est différent ; ce n'est presque jamais le même monde qui se présente à nous au cours de nos rêves. Par là, l'existence éveillée se différencie de l'état onirique, car toutes les fois que nous sortons du sommeil, le même décor et les mêmes personnages se prêtent à nos expériences habituelles.

Pour répondre à une telle critique, nous prierons notre adversaire de consulter sa mémoire ; il se rappellera qu'au moment où le rêve se déroulait, l'état de rêve paraissait aussi réel que l'expérience de veille.

Quel que soit l'état considéré, pour qu'une personne ait le sentiment de la réalité, il faut que dans ce même état, elle ait *en opposition avec le sens du réel celui de l'irréel.* Or, dans l'état de rêve, nous rencontrons aussi des objets irréels et par ce contraste, certains accidents acquièrent la valeur du réel. Ce qui distingue l'état de veille, c'est qu'il possède la caractéristique de nous présenter des choses réelles, autrement dit, des choses qui apparemment semblent être exemptes de changement, mais cette même caractéristique se retrouve dans l'état de rêve. Nous sommes alors profondément convaincus que certaines choses ont une existence réelle.

C'est précisément la caractéristique de présenter des choses réelles ou pour mieux dire, des choses qui ne semblent pas affectées par le changement, qui définit l'état de veille. Quelle que soit notre condition actuelle — qu'il s'agisse de l'expérience éveillée ou de l'expérience onirique — nous sommes en fait *à l'état de veille*, chaque fois que nous attribuons au spectacle du

moment la valeur de la réalité ; notre ego n'est ni plus ni moins réel que les divers personnages qui, dans le spectacle, ont eux aussi un rôle à jouer.

Voici maintenant une objection d'ordre sentimental : devons-nous penser que ce qui nous est le plus cher, le plus précieux au monde : nos parents et nos amis, ne sont rien d'autre que des idées, rien d'autre que des ombres et qu'ils n'ont pas plus de réalité que ces objets illusoires que nous voyons dans nos rêves ? Une telle affirmation répugnerait profondément à notre sensibilité. Ce problème ne se pose que lorsque nous considérons notre individualité (notre ego) comme réelle et tous les autres êtres comme de pures idées.

Voici un exemple : j'ai rêvé une nuit que je pilotais un avion ; tout le temps que le pilote conduisait son appareil, il n'eut jamais la pensée que l'avion qu'il dirigeait, que le ciel qu'il traversait, que l'habileté avec laquelle il s'acquittait de sa tâche, fussent de simples idées ; le monde extérieur qu'il voyait dans son rêve, était tenu par lui pour aussi réel que le corps qu'il possédait, que les pensées qu'il formait, que les sentiments qui l'animaient.

Le rêve doit avoir pris fin pour qu'il nous soit possible de réduire à des idées tout ce qui constituait le rêve ; chaque entité du rêve (y compris l'ego du personnage qui au cours du rêve, remplit le rôle de pilote) peut alors être convertie en idée. Si le « moi » a une apparence de réalité, tous les objets avec lesquels ce moi entre en rapport, revêtent nécessairement la même apparence. C'est lorsqu'un homme pense que son individualité, son corps, son ego sont réels et qu'il considère comme irréels l'individualité, le corps, l'ego de ses semblables que l'absurdité d'une telle position devient manifeste. Aussi longtemps que ma conscience reste liée à mon organisme physique et que pour ma part, je tienne mon individualité pour réelle, je ne suis pas fondé à considérer le corps de mon voisin comme une idée ; ce serait là une véritable insanité.

Pour aborder une question aussi délicate, envisageons les choses d'un point de vue élevé. Il faut posséder de rares facultés d'analyse pour s'abstraire de soi-même, pour examiner sa propre individualité, ses propres pensées, ses propres idées aussi objectivement que s'il s'agissait d'objets extérieurs. Il est, en effet, nécessaire que notre individualité devienne pour nous un « objet ». Nous nous rendons compte alors que cette individualité à laquelle nous attachions un tel prix, n'est pas autre chose qu'une

idée. Une pareille attitude n'est pas à la portée de tous ; elle exige de celui qui l'adopte, une puissance de concentration peu commune. S'il en était autrement, comment en arriverions-nous à considérer notre corps comme une idée ? C'est pourtant à cette condition que la Vérité des vérités se révélera à nous.

Il convient de prendre à l'égard de soi-même la position du savant. La conscience qui observe notre individualité, sera immunisée à tel point qu'elle ne pourra plus être contaminée par la plus faible émotion, par le plus léger préjugé. Pour s'étudier comme un « échantillon », on doit avoir procédé à l'épuration de tout l'arrière-fond mental ; c'est à ce prix que l'on parvient à provoquer l'illumination intérieure.

Chaque science exige des instruments spéciaux ; l'astronome a besoin d'un télescope ; le bactériologiste, d'un microscope ; pour analyser la nature de l'ego, il est indispensable de posséder un mental pur et subtil ; un esprit purifié n'éprouvera plus de sentiments violents ; tant que ce sont des émotions — et la plupart du temps, des émotions malsaines — qui prédominent dans la constitution de notre nature, nous ne saurions pratiquer le renoncement. Or, si cette vertu fait défaut, notre conscience ne réussira pas à se libérer des limitations adventices dont notre individualité se compose ; nous ne pourrons par conséquent pas comprendre le caractère tout « idéal » de l'ego.

Les différents systèmes bouddhiques ainsi que le *vedânta* accordent une importance exceptionnelle à l'analyse de l'individualité ; pour mener à bien cette entreprise, nous aurons en cours de route à consentir à de lourds sacrifices.

Le premier effort consiste à affranchir le mental de la sujétion en laquelle il se trouve encore par rapport aux objets sensibles. Lorsqu'on se propose de faire l'analyse d'un spécimen, ce spécimen doit être isolé avec soin. Avant de nous mettre à l'œuvre, nous devons, comme mesure prophylactique, atteindre un point extrême de détachement et mener une vie pure. La philosophie devient ainsi un chemin qui mène directement à la Vérité ; en poussant notre analyse jusqu'au bout, nous arriverons à l'état de *nirvāṇa* ou de *jīvan-mukti*. C'est l'état de libération en ce corps de chair ; on s'y élève lorsque l'individualité tout entière a été épurée par une stricte discipline morale ; l'aspirant est ainsi dans l'obligation de développer en lui à un degré éminent le renoncement et la maîtrise du mental et des sens.

La possibilité d'accéder au cours de notre existence à l'état de

délivrance donne à notre effort une précision scientifique ; elle nous émancipe des superstitions de la théologie et nous dégage des hypothèques qui pèsent sur l'au-delà.

Revenons maintenant à notre comparaison des trois états :

VIII. *L'univers de l'état de veille et l'univers de l'état de rêve sont également réductibles à une construction mentale :*

On peut prétendre que c'est exclusivement dans l'état de rêve que les idées paraissent réelles, car dans le monde de l'expérience éveillée, le réel apparaît bien comme réel et l'irréel, comme irréel.

N'oublions pas que dans nos rêves, lorsque nous sommes en présence de certains objets, nous ne nous demandons jamais si ce que nous percevons, est réel ou irréel. En raison du sens inné de réalité que nous possédons, nous croyons à l'existence des objets qui se situent dans l'espace ; il ne vient jamais à l'esprit du rêveur que les objets qu'il voit et qu'il touche, ne sont que des idées qui se présentent à son propre esprit. Aussi bien dans l'état de veille que dans l'état de rêve, il existe une relation entre le *réel* (ce sont les choses) et l'*irréel* (ce sont les pensées).

En chacun de ces états, le réel est tenu pour réel et l'irréel, pour irréel. Et l'irréel, *c'est toujours ce qui est constitué par des idées*.

Dans le cas de l'illusion qui nous fait prendre un morceau de corde pour un serpent, le serpent existe réellement pour nous, tant que la vérité ne se révèle pas. Ce serpent nous inspire une intense frayeur et à ce moment, nous ne pensons pas du tout que ce serpent ne soit qu'une création chimérique. De telles expériences suffisent à établir la vérité : les idées subjectives irréelles exercent sur nous la même action que les choses objectives réelles.

Peut-être objectera-t-on que les illusions ne sont que des exceptions et dans ces conditions, une question se pose : « Y « a-t-il dans le monde de l'expérience éveillée, des réalités qui « ne soient pas des illusions ? »

Examinons attentivement la question : lorsque nous avions six ans, nous possédions un corps physique. Nous avons grandi, vieilli ; aujourd'hui nous avons toujours un corps : *est-ce le même ?* Le corps que j'avais à six ans, n'est plus pour moi qu'un simple souvenir. Ce que nous percevons présentement comme réel, glisse, une seconde après, dans le gouffre du passé ou, en

d'autres termes, devient un souvenir et, par conséquent, une « idée ».

Nous ne nous proposons pas dans cette causerie d'étudier en eux-mêmes les phénomènes de l'expérience éveillée ; nous nous limitons à comparer les unes aux autres les expériences de veille et celles de rêve et à tirer toutes les conséquences que suggère un tel rapprochement. Or, de l'étude qui précède, nous nous sommes formé une vue d'ensemble et nous pouvons désormais formuler les deux questions ci-après :

1° Aussi bien dans l'état de rêve que dans l'état de veille, nous percevons des objets. Quelle est la nature de la réalité que nous conférons aux objets perçus ?

2° Quand prenons-nous conscience de la nature de cette réalité ?

Nous allons répondre successivement à chacune d'elles :

Du point de vue de l'expérience éveillée, nous n'avons pas le droit de prétendre que l'état de veille soit identique à l'état de rêve. Sous ce biais, les deux états, ceux de veille et de rêve, diffèrent l'un de l'autre. Le contenu du rêve n'est constitué que par des idées. Le contenu de l'état de veille présente au contraire un caractère de réalité ; *il existe effectivement dans le moment présent*. Le rêve est toujours une expérience du passé, alors que l'état de veille prend toujours place dans le présent.

Pour que nous reconnaissions qu'en leur essence, le contenu de la veille et le contenu du rêve sont tous deux des idées, il faut que nous nous placions, pour ainsi dire, *en dehors de ces deux états*. Comment est-il possible d'adopter une telle attitude à l'instant où nous sommes engagés dans l'expérience empirique ? Cette opération ne saurait être menée à bonne fin que si nous parvenions à nous établir hors du champ que nous avons à observer ; nous n'y réussirons que si nous savons dépouiller la conscience de l'état de veille de son contenu particulier. C'est parce que des idées sont présentes en notre mental que nous en avons conscience ; quel que soit par ailleurs le degré de réalité que possèdent les idées, elles ne peuvent être des objets de non-existence absolue et en raisonnant par analogie, l'absence des objets ne suffit pas non plus à prouver que la lumière qui les éclaire tous, fait elle aussi défaut. L'absence de toute perception ou de toute cognition ne permet pas d'inférer l'absence d'un sujet qui perçoit et qui connaît. Au surplus, pour affirmer que

rien n'existe à ce moment, il faudrait être conscient de cette non-existence, condition qui implique nécessairement l'existence d'un sujet conscient d'une telle pensée.

En outre, l'impossibilité où nous sommes de concevoir la non-existence de notre propre conscience, prouve l'inanité des théories qui soutiennent la vacuité, la non-existence absolue.

Ce qui existe alors, ce n'est pas le moi empirique, le mental particularisé, *mais ce en quoi ce moi, ce mental se résout.* C'est ce que nous appelons dans l'Inde « Cela » ou « *caitanya* » (l'Intelligence pure). Lorsque les idées, comme les vagues de l'océan, s'élèvent de l'Esprit cosmique, ce qui, à l'égard des vagues de la pensée, joue le rôle de l'océan, c'est le mental universel d'où émergent toute pensée et, par conséquent, tout objet.

Quand on saisit cette vérité, l'univers de l'expérience est dans son intégralité compris et réalisé comme une « *construction mentale* ». Le Seigneur Bouddha a comparé les enseignements du « *dhamma* » à la salinité de l'océan ; que nous puisions de l'eau à la surface, au fond ou dans une couche intermédiaire de l'océan, l'eau que nous recueillerons sera pareillement salée. Lorsque la Vérité suprême se lève en nous, nous comprenons que — sous toute manifestation réelle ou idéale de la vie — réside l'Esprit et rien d'autre que l'Esprit.

Si nous persistons à n'accorder la réalité qu'aux formes seules, nous continuerons à être pris au piège de l'illusion, car ces formes se modifient sans cesse ; elles sont entraînées par le flux du changement. Tentons-nous alors d'analyser ces formes évanescentes, nous entreprenons une tâche irréalisable : autant vaudrait *attraper le vent avec des pincettes !*

En chaque acte de perception, nous pouvons bien distinguer deux éléments différents : le sujet et l'objet, le spectateur et le spectacle : des pensées semblent prendre conscience des choses. Mais si nous en arrivons à nous poser cette question : « *Qui donc en fin de compte voit toutes ces choses ?* », nous ne trouvons rien d'autre que le substrat en lequel toutes les idées se résorbent. Si des idées nous donnent la conscience d'une chose quelconque, il faut bien admettre que ce en quoi toutes les idées finissent par se fondre, doit être la Conscience sans contenu : et cette Conscience, c'est l'Intelligence, sans plus.

Dans l'état de sommeil profond, nous ne sommes plus conscients d'idées. Que sont donc devenues les idées pendant que nous dormions ? La seule conclusion logique à laquelle nous

aboutissions, c'est que les idées ont fait retour au substrat d'où elles avaient pris naissance : elles se sont résorbées en lui.

Les idées ont, nous l'avons vu, la capacité d'apparaître soit en tant que pensées, soit en tant qu'objets à trois dimensions ; elles possèdent, en effet, le pouvoir de s'objectiver et de se présenter à nous comme objets extérieurs ; elles prennent alors une caractéristique spéciale : ce sont des solides.

On m'a souvent présenté l'objection suivante :

« Pour que vous ayez le droit de placer sur le même plan « l'état de veille et l'état de rêve, il faudrait prouver auparavant qu'il est possible d'avoir conscience de l'évanouissement « de l'état de rêve. »

Voici la réponse : aucun doute n'est permis sur ce point. Avons-nous jamais rencontré une chose qui restât toujours identique à elle-même — qui conservât la même forme « réelle » que nous lui avons attribuée la première fois que nous l'avons vue — qui ne fût d'une manière ou d'une autre pas affectée par l'écoulement du temps ? A l'instant même où nous commençons notre investigation pour découvrir la réalité objective d'un objet quelconque, l'objet même de cette recherche devient une *idée*. Sur quoi nous fonderions-nous pour penser qu'en définitive, ce monde tout entier n'est pas une idée et rien d'autre qu'une idée?

Les théories mécaniques de l'univers ont fait faillite. L'ouvrage si suggestif de Sir James Jeans « Le mystérieux univers » nous montre que les savants eux-mêmes ne sont plus éloignés d'admettre cette conception ; ils se demandent si le cosmos dans son ensemble ne serait pas une construction d'idées.

Mais lorsque nous disons que l'univers n'est que pensée, de quelle pensée s'agit-il ?

Les esprits religieux et les théologiens se tournent vers le Dieu en qui ils ont pris refuge. J'ai personnellement connu un grand nombre de personnes qui, après avoir entrevu les conséquences métaphysiques qu'impliquent certaines tendances de la science moderne, ont abandonné toute poursuite indépendante de la vérite ; elles ont renoncé à exercer leur jugement et leur raison ; elles ont accepté une fois pour toutes les dogmes de leur religion. Ne s'imaginaient-elles pas que la science allait leur permettre de comprendre la cause ultime des choses ! Or, les théories scientifiques modernes établissent que l'hypothèse déterministe a définitivement échoué : ce sont des frontières mouvantes, celles qui séparent le monde intérieur du monde extérieur.

La science nous ramène aujourd'hui à une position très voisine de celle que, plusieurs centaines d'années auparavant, *Nāgârjuna*, le grand sage bouddhiste, et *ācārya Gauḍapada*, le tenant du *vedânta*, avaient déjà adoptée dans les brefs traités (*kārikās*) qu'ils ont composés après avoir scruté les problèmes relatifs aux états de veille, de rêve et de sommeil profond.

De nos jours, certains savants prétendent que la succession causale n'est elle-même qu'une présentation de l'esprit ; ils n'y verraient qu'une habitude du mental particularisé lequel cherche constamment à découvrir une relation de cause à effet. C'est également à ce point qu'en suivant une méthode aussi rigoureuse que celle que s'imposent les savants modernes, étaient arrivés ces deux philosophes de l'Inde : pour mener à bien leur analyse, ils ont aussi fait appel à la *méthode expérimentale.*

Chaque fois que des idées surgissent en notre mental, on peut constater que le sujet, l'objet et le rapport qui relie ces deux termes, font simultanément leur apparition dans le champ de notre conscience : alors s'affirme le moi individualisé ; le sentiment de l'ego est, en effet, la première idée qui émerge du mental. Le mental est comme le moyeu d'une roue ; tous les rayons viennent prendre leur appui sur lui ; ils transmettent au moyeu des pressions différentes ; c'est ainsi que la roue des renaissances (*saṃsāra* continue à tourner, car l'ego particularisé fait naître aussitôt les notions de temps, d'espace et de causalité.

Que l'idée se manifeste en tant que pensée ou qu'elle se concrétise en tant qu'objet, elle provient toujours d'un seul et même mental. Et ce mental n'est pas une unité mathématique composée de différentes parties. Pour mieux me faire comprendre, j'emploierai ici une comparaison malgré les défauts qu'elle présente : ce mental est comme la masse homogène d'une seule et même substance. Considérons abstraitement ce mental ; vidons-le de tout contenu, c'est-à-dire de toute idée, c'est lui néanmoins qui nous rend conscients de la présence d'idées en nous-mêmes : ne nous le représentons ni comme une personne, ni comme un dieu, ni comme un être mystérieux. Nous avons ici l'Esprit pur et simple : ce que nous appelons en sanskrit « *cit* » ou « *caitanya* ».

Lorsque cette vérité devient vivante en nous, nous renonçons à donner une description pertinente de la nature ultime de la Réalité. La théorie du Seigneur Bouddha est bien connue : l'individualité humaine est illusoire, car elle est conditionnée par

des agrégats (*skandhas*) ; ne comptons pas que cette individualité réussisse jamais à connaître la cause suprême des choses. Essayons-nous de l'analyser, elle fond pour ainsi dire sous nos yeux ; elle se réduit à rien. Le moine itinérant *Vachagotta* pose successivement deux questions au Bouddha ; il lui demande d'abord s'il y a un ego et ensuite s'il n'y a pas d'ego. Chaque fois, le Bouddha garde le silence et l'ascète s'éloigne, mais *Ānanda* à son tour interroge le Maître : « Pourquoi n'avez-vous « pas répondu ? » — « Si, *Ānanda*, lorsque ce moine m'a « demandé s'il existait un ego, j'avais répondu que l'ego existe, « alors, *Ānanda*, cette réponse aurait justifié la doctrine des « *brāhmaṇas* et des *samaṇas* qui soutient la permanence ; si, « *Ānanda*, lorsque *Vachagotta* m'a demandé s'il n'existait pas « d'ego, j'avais répondu que l'ego n'existe pas, alors, *Ānanda*, « j'aurais justifié la doctrine des *brāhmaṇas* et des *samaṇas* qui « soutient l'impermanence. »

Peut-on donner à une telle réponse d'autre signification que la suivante? L'ultime Réalité est à la fois *sans sujet* et *sans objet* ; autrement dit, l'éternel Connaisseur ne peut pas être connu.

Le mental en lequel toutes les idées font retour, est l'éternel Connaisseur, car ainsi que je l'ai déjà expliqué, si la nature des idées est de nous rendre conscients d'elles-mêmes, la nature de ce en quoi toutes les idées se résolvent, doit nécessairement être la Conscience pure et simple. « La vision du spectateur est « éternelle ; celui-là qui connaît que cette vision est éternelle, « ne ressent plus le désir de l'acquérir par quelque autre moyen « que ce soit (puisqu'il la possède dans le moment présent) ; le « désir de voir le Spectateur s'éteint de lui-même du fait qu'il « est irréalisable. » Si nous tentions de nous représenter ce Spectateur, il deviendrait pour nous un concept, une *idée* ; or, les idées changent à tout instant ; elles n'ont qu'une existence éphémère ; « personne ne peut aspirer à une chose qui n'existe pas ».

La doctrine du Seigneur Bouddha que l'on désigne sous le nom d'*anatta* (impermanence), a été bien mal interprétée par des critiques malveillants.

Nous venons d'établir que notre ego n'est composé que d'idées ; or, si nous nous efforcions maintenant d'infirmer les résultats de notre enquête et de trouver au dedans de l'ego une âme individuelle, ce serait aller à l'encontre de toute logique : le Soi ne deviendra jamais un objet de connaissance.

Examinons les personnages qui peuplent nos propres rêves ; leur corps et leur mental changent sans cesse ; voulons-nous décomposer leur individualité ? Autant peler un oignon ou brûler du camphre ; il n'en reste pas la moindre trace. Au terme de notre recherche, tout se volatilise ; je vous mets au défi d'obtenir un résidu qui demeure insensible aux changements et aux transformations dont le corps et le mental sont incessamment le théâtre : c'est en vain que nous tenterions de découvrir une âme en arrière de leur individualité.

Or, le corps que nous possédons dans l'état de veille, n'est pas constitué autrement que ceux que nous percevons dans nos rêves. Ce corps grossier de l'état de veille : ce corps en chair et en os auquel nous reconnaissons trois dimensions, ainsi que nos pensées : ces vibrations cervicales, sont tous réductibles à des idées. Il en est pour l'expérience éveillée comme pour le rêve ; ce qui est vrai pour le premier de ces états l'est tout autant pour le second.

L'une des principales conséquences que nous tirons de l'étude du rêve, est relative au temps et à l'espace ; ces deux concepts vont toujours de pair ; nous ne pouvons avoir l'idée de temps sans y associer celle d'espace. Habituellement, nous concevons l'espace comme extérieur à notre individualité et nous nous représentons le temps comme un mouvement qui s'effectuerait hors de nous et aurait ainsi une existence indépendante de la nôtre ; les aiguilles de l'horloge, le mouvement apparent du soleil règlent ainsi l'écoulement du temps. Qu'est-ce donc que le temps ? Le temps n'est qu'une succession de mouvements, lorsque nous prenons conscience de certains instants. C'est, en effet, ce qui se produit quand nous avons le sentiment qu'une idée est présente. Le sens du temps est fonction du mouvement des idées. Les idées se meuvent avec une rapidité prodigieuse et quand une idée est différente d'une autre, la conscience de la différence qui existe entre ces deux idées, nous donne le sens du temps. Au point de vue subjectif, nous avons un sentiment intense de la durée lorsque le contraste entre deux idées se fait sentir avec une violence inusitée. Prenons l'exemple d'un malfaiteur condamné à la pendaison qui, toute la nuit, attend l'heure fatale ; cette nuit lui paraît s'étendre sur plusieurs années. Choisissons-en un autre : celui de l'artiste et de l'ascète qui sont plongés, l'un, dans une expérience esthétique, l'autre, dans une expérience mystique ; les heures qui sonnent à l'horloge, ne sont pour eux que de brefs instants. De toute façon, qu'il

s'agisse du point de vue subjectif ou du point de vue objectif, le sens du temps ne se forme en nous qu'en relation avec l'espace. Il n'est donc pas absolument nécessaire que l'extériorité ait une existence indépendante de notre corps physique. Les concepts d'intériorité ou d'extériorité ne prennent naissance que si des idées apparaissent en notre esprit. Considérer un objet quelconque comme extérieur à notre conscience, c'est adopter une attitude qui ne résiste pas à l'examen : nous ne pouvons avoir connaissance de quoi que ce soit qu'en termes de conscience. Impossible d'imaginer que nous soyons informés de l'existence d'un objet réel autrement que par une idée qui s'élève en notre esprit. Un objet du monde extérieur ne nous apporte le témoignage de son existence qu'en se présentant à notre mental « lequel en prend connaissance par l'acte de la perception ».

Si je m'exprime ainsi, c'est que je tiens à attirer votre attention sur un point : la connaissance que nous acquérons du monde extérieur, implique que le mental devient conscient d'une idée. Supprimons cette conscience, nous ne recevons plus aucune information du dehors. Or, nous savons déjà que toute idée dont le mental prend connaissance, a la faculté soit de s'insérer en notre cerveau en tant que pensée, soit de s'extérioriser en tant qu'objet à trois dimensions ; dans ce dernier cas, l'idée tombe sous la juridiction des organes sensoriels et se révèle comme objet de perception. En fait pour la pensée comme pour l'objet, il n'y a rien d'autre qu'une série d'opérations mentales, c'est-à-dire d'idées ; dès que deux idées se présentent dans le champ de la conscience, nous avons le sens du temps et de l'espace. La division de l'espace et du temps en deux catégories : l'une, objective et l'autre, subjective, est purement arbitraire ; le sens d'extériorité est à la racine du sens de l'espace.

Si nous nous en tenons strictement au point de vue bouddhique, nous dirons que lorsque deux idées surgissent en notre mental, l'idée perçue est extérieure et l'idée qui en devient consciente, est intérieure. Les idées ont, en effet, la faculté de se présenter en dehors de notre corps en tant qu'objets, et ces objets ont pour caractéristique d'être des solides. C'est par rapport au mouvement d'un objet dans l'espace, le soleil par exemple, que nous avons l'idée du temps ; du point de vue subjectif également, c'est par rapport au mouvement des idées que nous avons le sens de l'écoulement du temps. L'aire mentale où s'effectue le mouvement des idées est appelée en sanskrit « *cittâkâça* » (l'espace mental) ; nous la distinguons ainsi de l'aire

extérieure au mental individuel que nous appelons « *mahâkâça* » (le grand espace). Pour que nous ayons conscience du temps et de l'espace, il faut que les idées se mettent en branle. Parfois, la même idée s'attarde ; la ronde des pensées s'immobilise, et le temps semble s'arrêter, car nous n'avons plus conscience d'idées qui se différencient les unes des autres. Dans le *samādhi* yoguique, le sommeil profond, l'évanouissement et l'anesthésie générale, la procession des idées est interrompue ; nous avons alors le sentiment que l'action du temps est suspendue.

L'idée d'extension spatiale s'évanouit elle aussi si nous touchons constamment le même point de l'espace. Pour que le sens de l'espace naisse en nous, il faut que nous soyons conscients d'entrer soit par le toucher, soit à l'aide d'instruments de mesure, en contact avec différents points de l'espace. Il y a, en effet, une unité indissoluble entre les idées puisqu'elles ne sont toutes que des constructions mentales. Que les idées se manifestent comme pensées ou comme objets, elles sont toutes fabriquées par le mental. Le sens du temps ne s'éveille que si des idées sont présentes en nous ; le sens de l'espace a la même origine ; temps et espace ne sont, l'un et l'autre, que des produits de l'esprit.

On pourrait maintenant nous accuser de défendre la théorie du solipsisme, mais le solipsisme n'est qu'un idéalisme boîteux. Le solipsiste affirme que tout ce qu'il connaît, n'est rien d'autre que sa création personnelle ; d'après lui, c'est son mental qui présente une série de sensations ; le spectacle n'a donc pas une existence autonome. Le caractère fallacieux de cette thèse devient évident dès que le solipsiste s'efforce de construire une philosophie afin de faire partager son point de vue ; par ce seul fait, il accorde à l'opinion d'autrui plus de valeur qu'à la sienne. S'il a la conviction que tout ce qu'il voit, n'est en fin de compte rien d'autre que ses propres sensations, quel besoin a-t-il de faire œuvre de propagande ? Par ailleurs, le solipsiste ne donne qu'une pauvre définition de l'idée ; l'idée ne serait plus qu'une vague de pensée, mais pour affirmer qu'un objet n'est qu'une simple pensée, encore faut-il être également conscient de quelque chose d'autre que la pensée ; on doit avoir également conscience de ce qui se différencie de la pensée, et admettre l'existence du terme antithétique, autrement dit, de l'*objet*.

Dans le rêve où je remplissais le rôle de pilote d'avion, ce pilote n'a jamais pensé que l'univers dans lequel il évoluait, ne

fût qu'une production de son mental. Si à ce moment il avait été en mesure de former un tel jugement, rien ne l'aurait empêché de transformer aussitôt, en un amas vaporeux de nuages les pics menaçants des montagnes.

L'homme qui se trouve à l'état de veille et qui s'identifie avec ce même état, n'est pas capable d'affirmer que l'univers n'est qu'une production mentale, que l'univers n'est qu'une idée ; mais la vérité tout entière se dévoile lorsque l'état de veille dans son intégralité est étudié impartialement, c'est-à-dire lorsque le contenu de cet état s'évanouit tel un rêve qui prend fin. Alors seulement on se rend compte que le pilote avec ses pensées et ses idées et que l'univers que traversait l'avion, n'étaient tous deux qu'une fabrication du mental.

On reproche aux mystiques d'attribuer une attention excessive au temps subjectif, mais si le mystique ne réalisait pas cette ultime vérité que le temps n'est qu'un produit de l'esprit, il continuerait à vivre dans le monde de l'illusion. Le mystique se laisse parfois aller à ses dispositions mentales et se plonge dans des visions ou des extases : en d'autres termes, il crée consciemment un « *rêve vivant* » afin de se convaincre par expérience directe qu'un univers peut tout aussi bien émerger du mental que s'immerger en ce mental.

Il paraît que dans certaines méditations thibétaines, on encourage les aspirants à provoquer des visions de ce genre non pas pour qu'ils leur accordent une valeur particulière, ni pour qu'ils leur reconnaissent un degré supérieur de réalité, mais pour qu'ils en arrivent à comprendre que le processus créateur est tout entier « un jeu du mental ». Cet élargissement de la compréhension apaise l'esprit de l'aspirant et lorsque ce dernier commencera à analyser ses propres « *skandhas* » (conditionnements adventices), il pourra, sans que l'émotivité paralyse son effort, procéder à la dissolution de sa nature irréelle et réaliser l'état de *nirvāṇa*. Il sera à même d'appréhender la Vérité des vérités telle que le Seigneur Bouddha l'a exposée dans la doctrine de l'*anatta*.

Un ouvrage védântique, le *Yoga-vāsiṣṭha*, nous conte l'histoire d'un homme dont le fils qui donnait les plus belles espérances, vient de mourir à la fleur de l'âge. La famille, réunie autour du cadavre, gémit et se lamente. Accablé de fatigue, le père du jeune homme glisse insensiblement dans un demi-sommeil. La mère, indignée d'une telle attitude, réveille son mari et

lui reproche son insensibilité, mais l'homme répond calmement : « Pendant les quelques minutes où j'ai cédé au sommeil, j'ai « dans mon rêve revu un grand nombre de mes vies antérieures. « En l'une d'elles, j'ai été frappé par un deuil du même genre, « beaucoup plus cruel encore. Six de nos enfants s'étaient « noyés à la fois et j'ai éprouvé une détresse infinie au moment « du réveil. Je n'ai pas, ma chérie, le cœur sec, mais je me « demande maintenant sur qui je dois pleurer : est-ce sur les « six enfants de mon rêve ou sur ce pauvre petit qui gît là, « devant nous ? »

Il suffit que nous nous rendions compte que l'univers n'est tout entier qu'une construction mentale, qu'une projection de l'Esprit cosmique, pour que nous soyons capables de comprendre que nous ne faisons qu'un avec la Totalité ; seule, cette compréhension peut fournir pour l'éthique et pour la morale une base inébranlable ; elle nous permet de traverser l'océan de la souffrance (*duḥkha*), puisque, — en cessant de nous identifier avec les divers éléments de notre individualité, — nous arrêtons du même coup la série de ces fausses identifications qui sont la source de toute différenciation et de toute erreur.

Le problème dont je viens de vous entretenir, a été traité par le philosophe *Çaṃkara* qui vécut au VIII^e siècle après J.-C. ; il a dit à ce propos :

« Dans la condition de rêve, tout contact avec le monde « extérieur est momentanément coupé ; c'est alors que sans « aucun secours étranger, le mental crée un univers complet et « cet univers comprend un sujet qui perçoit, des objets qui « sont perçus et des relations entre le sujet et les objets. Mais « il en va tout de même dans la condition de veille ; on ne peut « relever aucune différence entre ces deux conditions. Par consé- « quent, cet univers que nous voyons, n'est que la projection du « mental. » (*Viveka-cūḍāmaṇi*, verset 170.)

Le philosophe bouddhiste *Nāgârjuna* a exprimé la même idée dans les vers suivants :

« Comment nous représenter ce monde évanescent ?
« C'est une étoile qui pâlit à l'aube, — une bulle qui se forme
« à la surface du torrent, —
« Un éclair qui jaillit dans un lourd nuage d'été, —
« Une lumière qui vacille, — un mirage, — un rêve. »

(*Prajñā-pāramitā-sûtra*.)

APPENDICE

A LA CAUSERIE N° 96

Texte de la *bṛhad. up.*

« Quel est donc ce Soi ? — C'est cet Être infini (*puruṣa*) qui « s'identifie avec l'intellect et réside au milieu des organes ; c'est « cette lumière qui brille au dedans du cœur. En assumant une « ressemblance avec l'intellect, il passe de l'un à l'autre des « deux mondes ; c'est ainsi qu'il pense, pour ainsi dire, et qu'il « se meut, pour ainsi dire ; en s'identifiant avec les rêves, il « transcende ce monde-ci, c'est-à-dire toutes les formes (l'igno- « rance, etc...) que prend la mort. »

Commentaires de Çaṃkara.

Il a été prouvé que le Soi est différent du corps et des organes et cependant, *Janaka*, en tirant une conséquence erronée de l'observation courante qu'une chose, pour en aider une autre, doit être de la même catégorie qu'elle, ne peut décider si le Soi est précisément l'un de ces organes ou s'il diffère d'eux tous ; il pose alors la question : « Quel est donc ce Soi ? »

Cette erreur est toute naturelle, car la logique impliquée ici est trop subtile pour qu'on la saisisse aisément.

Or, le *mantra* prête à deux interprétations différentes :

1° Quoiqu'il ait été prouvé que le Soi est autre que le corps, je peux penser que les organes ne paraissent pas moins doués d'intelligence, puisqu'on ne perçoit pas le Soi comme distinct de ces derniers. Et je demande : « Quel est donc ce Soi ? » — Au milieu du corps, des organes, de l'énergie vitale et du mental, quel est ce Soi dont vous venez de parler et par la lumière de qui, dites-vous, un homme s'assied ou se livre à des actions de tout genre ?

2° Lequel de ces organes est ce Soi dont vous parlez, ce Soi qui s'identifie avec l'intellect, puisque tous les organes paraissent être doués d'intelligence ?

Là où un grand nombre de *brāhmaṇas* sont rassemblés, l'un d'eux a le droit de poser le problème ; tous sont sans doute hautement qualifiés, mais lequel d'entre eux est suffisamment versé dans les six branches des *vedas* (pour fournir la solution exacte) ?

Accepte-t-on la première version, on doit considérer la première phrase : « Quel est donc ce Soi ? » comme la question, et la deuxième : « C'est cet Être infini qui s'identifie avec l'intellect » comme la réponse.

Accepte-t-on la deuxième version, « Lequel de ces organes « est le Soi qui s'identifie avec l'intellect, etc... ? » devient la question.

On pourrait admettre encore que la phrase tout entière : « Quel est donc ce Soi qui s'identifie avec l'intellect, qui réside « au milieu de tous les organes — quelle est cette lumière qui « brille au dedans du cœur ? » est la question. « Cela qui s'iden- « tifie avec l'intellect » donne la description précise de ce Soi qui n'était connu que d'une façon générale.

Mais le mot « ce », dans la phrase « Quel est donc ce Soi ? », devrait marquer la fin de la question et ne pas se rapporter à un substantif plus éloigné.

Concluons : la proposition « Quel est donc ce Soi ? » est réellement la question, et le reste de la phrase qui commence ainsi : « Cet Être infini qui s'identifie avec l'intellect, etc... », est la réponse.

L'adjectif démonstratif « ce » sert à désigner le Soi, car nous avons une connaissance immédiate du Soi.

« *Vijñānamaya* » signifie « identifié avec l'intellect » ; on qualifie ainsi le Soi, parce qu'on ne parvient jamais à l'isoler de l'intellect, conditionnement adventice avec lequel il se trouve invariablement associé, puisqu'il est toujours perçu comme accompagnant l'intellect ainsi que la planète *Rāhu* accompagne le soleil et la lune. L'intellect est, en effet, l'instrument dont nous nous servons en toute occasion ; c'est la lampe dont le faisceau lumineux perce les ténèbres. Or, il a été dit : « C'est « par le mental que nous voyons et que nous entendons » (I/V/3). Un objet n'est perçu que s'il est associé à la lumière de

l'intellect ; il en va tout de même pour les choses qui se trouvent dans l'obscurité dès qu'elles sont éclairées par les rayons de la lampe ; les autres organes ne sont que les canaux par lesquels passe l'intelligence. Par conséquent, le Soi est décrit en ces termes : « Cela qui est identifié avec l'intellect. »

Ceux qui expliquent le mot « *vijñānamaya* » en tant que modification de la conscience laquelle est le Soi suprême, vont à l'encontre du sens reconnu par la *çruti* elle-même, puisque dans les mots tels que *vijñānamaya*, *manomaya*, etc..., le suffixe « *maya* » désigne quelque chose d'autre qu'une modification. Quand la signification d'un mot est douteuse, elle ne devient claire que si l'on se réfère à l'usage courant de ce mot. On peut également se reporter au contexte ou encore s'appuyer sur un raisonnement d'une logique irréfutable. De l'expression « en « s'associant à l'intellect » que nous trouvons un peu plus loin et des mots « au dedans du cœur » (intellect , on est amené à penser que le terme « *vijñānamaya* » doit signifier « en s'identifiant « avec l'intellect ».

Le cas locatif dans l'expression « au milieu des organes » dénote que le Soi est différent des organes, de même que l'expression similaire : « un rocher au milieu des arbres » n'indique que la proximité, car il y a doute sur l'identité ou la non-identité du Soi et des organes.

« Au milieu des organes » signifie « différent des organes » ; ce qui se trouve au milieu de certains autres objets est par nature différent d'eux tous, tel, par exemple, un arbre au milieu des rochers.

« Au dedans du cœur ». On pourrait croire que l'intellect qui appartient à la même catégorie que les organes, est ici désigné comme se trouvant lui-même au milieu des organes, mais une telle interprétation est contredite par l'expression « au « dedans du cœur ». Le cœur est au sens propre une masse musculaire en forme de lotus ; il indique ici l'intellect qui a son siège dans le cœur. Par conséquent, cette expression signifie « au dedans de l'intellect ». La locution « au dedans » précise que le Soi est différent des modifications de l'intellect.

Le Soi est appelé « lumière », car il brille par lui-même. C'est par cette lumière, c'est par cet *ātman* qui possède en propre un pouvoir éclairant que l'agrégat du corps et des organes s'assied, va, vient et agit, tout comme s'il était lui-même conscient, de même qu'une jarre pleine d'eau, exposée au soleil, en réfléchit les rayons ; de même encore qu'une émeraude ou toute autre

pierre précieuse, plongée à titre d'épreuve en un liquide quelconque : lait, eau, etc..., diffuse son éclat à travers ce milieu. C'est ainsi qu'il faut se représenter ce Soi resplendissant, plus subtil que le cœur ou intellect, qui répand également et distribue sa lumière dans le corps et dans tous les organes, l'intellect y compris, etc..., bien qu'il soit lui-même « au milieu de l'intellect ».

Tous ces organes se présentent dans un ordre de subtilité croissant ou décroissant selon la perspective choisie et ce Soi réside « au milieu d'eux tous ».

L'intellect qui par nature est translucide et qui se trouve à proximité du Soi, capte aisément le reflet de l'intelligence du Soi. Par conséquent, c'est avec lui que les sages en arrivent tout d'abord à s'identifier.

Ensuite, vient le mental (*manas*) qui absorbe à son tour le reflet du Soi émanant de l'intellect ; puis les organes le reçoivent à travers le mental ; ce reflet parvient enfin jusqu'au corps par l'intermédiaire des organes.

C'est ainsi que le Soi, par l'intelligence qui lui est propre, illumine de proche en proche l'agrégat tout entier du corps et des organes.

Voilà pour quelle raison les hommes s'identifient soit avec le corps, soit avec les organes ou avec l'une de leurs modifications. Chacun s'en tient à un certain point ; il n'y a pas de *règle générale*, car tout dépend du pouvoir de discrimination que possède chaque individualité.

Le Seigneur lui-même a dit dans la *gītā* : « De même, ô « *Arjuna*, que le soleil qui est unique, illumine l'univers tout « entier, de même le Soi — le maître de ce champ : le corps — « illumine le corps tout entier » (XIII/33) — et aussi : « Sache « que la lumière du soleil qui illumine le monde, est Ma propre « lumière » (XV/12).

La *kaṭhôpaniṣad* s'exprime en des termes analogues : « Éter- « nellement immuable au milieu des choses qui passent, Celui « qui parmi tous les êtres intelligents, est Intelligence pure... » (V/13), et encore : « Cela resplendit et, du même coup, l'uni- « vers tout entier resplendit » (V/15).

Un autre *mantra* dit également : « C'est parce qu'il est éclairé « par Sa lumière que le soleil brille... »

(*taittirīya* B. III/XII/9/7.)

Par conséquent, le Soi est cette lumière qui brille au dedans

de l'intellect. C'est l'Habitant de la cité (*puruṣa*), c'est-à-dire l'Etre infini, omniprésent tel que l'est l'éther. Son pouvoir éclairant est sans limites ; le Soi est l'unique foyer de lumière qui illumine tout l'univers ; il ne doit sa clarté qu'à lui seul et cet Être infini auquel vous faites allusion en demandant : « Quel « est donc ce Soi ? », resplendit de son propre éclat.

Il a déjà été dit que lorsque les lumières du dehors qui aident les différents organes, cessent de luire, l'Être infini — cette Lumière qui brille au dedans de l'intellect — vient au secours des organes en filtrant à travers le mental.

Alors même que les organes reçoivent une aide extérieure : celle du soleil ou de tout autre foyer lumineux, puisqu'ils sont eux-mêmes composés de parties, ils ne travaillent jamais que pour les fins d'un autre agent, et puisque le corps et les organes qui sont inconscients, ne peuvent exister pour eux-mêmes, cet agrégat de chair et d'organes ne saurait fonctionner sans l'aide du Soi, sans cette Lumière qui vit pour elle-même ; c'est donc avec l'aide de ce Soi que toutes nos activités s'exercent.

« Cet intellect et ce mental sont Conscience pure ; ils ne sont « que des appellations diverses de l'Intelligence ou de l'*ātman* », dit une autre *cruti* (*aitareyôpaniṣad*, V/2), car chaque acte humain est accompagné du sentiment du moi et par l'exemple de l'émeraude, nous avons montré quelle était la source de l'ego.

Bien qu'il en soit ainsi dans l'état de veille, cette lumière, appelée le Soi, du fait qu'elle est extérieure aux organes et qu'elle s'associe tout particulièrement aux multiples fonctions du corps, des organes intérieurs ou extérieurs tels que l'intellect, ne peut être présentée indépendamment d'eux comme une tige de graminée que l'on débarrasserait de sa gaine enveloppante. C'est pourquoi *Yājña-valkya* commence en ces termes : « En « assumant avec l'intellect une ressemblance d'emprunt, il se « meut de l'un à l'autre des deux mondes. » L'Être infini qui est l'*ātman*, resplendissant de sa propre clarté, assume une ressemblance avec quoi ? — avec l'intellect qui fait l'objet de la discussion et qui se trouve au voisinage du Soi.

Dans la phrase : « au dedans du cœur », se présente le mot « cœur » qui signifie l'intellect ; or, l'intellect est ici tout proche du Soi. Par conséquent, c'est bien du Soi que l'on veut parler.

Et qu'entend-on par ressemblance ? On échoue chaque fois que l'on essaie de distinguer le Soi comme on distingue un cheval ou un buffle. L'intellect, c'est ce qui est illuminé ; la lumière du Soi, c'est ce qui illumine ; tout se passe ici pour la lumière du

dedans comme pour la lumière du dehors. Chacun sait qu'il est impossible de dissocier la lumière qui éclaire, de l'objet éclairé. Parce que la lumière est pure, elle assume une ressemblance d'emprunt avec l'objet qu'elle illumine. Et quand elle se porte sur un objet coloré, elle ressemble à cette couleur. Illumine-t-elle, par exemple, des objets qui ont une teinte verte, bleue ou rouge, elle emprunte aussitôt ces diverses couleurs. De même, le Soi, en illuminant l'intellect, illumine à travers lui le corps tout entier, organes y compris ; c'est ce que nous avons précédemment prouvé par l'illustration de l'émeraude.

Par conséquent, en ressemblant à l'intellect, il assume du même coup une ressemblance avec toute autre chose. C'est pourquoi il est décrit plus loin « comme s'identifiant avec toute « chose » (IV/IV/5). Il ne peut jamais être dépouillé de ses conditionnements adventices comme on dépouille une tige de graminée de sa gaine, et présenté dans sa glorieuse nudité. Pour cette raison, les hommes, au fort de l'illusion, surimposent, d'une part, au Soi toutes les activités correspondant au nom et à la forme, et, d'autre part, à la Lumière qui brille par elle-même, tous les attributs dépendant du nom et de la forme ; ils en arrivent par là à surimposer le nom et la forme à la lumière du Soi et ils pensent : « Ceci est le Soi ou ceci n'est pas le Soi ; « le Soi possède ou ne possède pas tel ou tel attribut ; il est « enchaîné ou libre, permanent ou transitoire ; il existe ou il « n'existe pas, etc... » C'est donc en ressemblant à l'intellect que le Soi passe alternativement « de l'un à l'autre des deux mondes », ce monde-ci et le monde prochain, ce monde auquel nous venons d'accéder, et cet autre monde auquel nous accéderons plus tard en rejetant le corps et les organes que nous possédons dans le moment présent et en en prenant d'autres, des centaines d'autres ; voilà comment la roue des renaissances tourne sans fin.

Le passage d'un monde à l'autre est uniquement dû à la ressemblance du Soi et de l'intellect, mais il n'affecte pas le Soi Lui-même ; il est imputable à la ressemblance que le Soi assume avec les limitations adventices du nom et de la forme que crée l'illusion ; il ne lui est pas inhérent. Et la *çruti* déclare : « C'est « en assumant cette ressemblance avec l'intellect que le Soi « passe de l'un à l'autre des deux mondes. » Elle va même jusqu'à déclarer qu'il s'agit d'un fait d'expérience : « Il pense, « pour ainsi dire. » En illuminant l'intellect qui produit la pensée, par la lumière qui brille de son propre éclat et pénètre

tout l'intellect, le Soi emprunte une ressemblance avec l'intellect ; on dirait qu'il pense ! Tout se passe ici comme pour la lumière qui paraît posséder de multiples couleurs ; c'èst donc une erreur de s'imaginer que le Soi pense ; en réalité, *le Soi ne pense pas.*

Et « il se meut, pour ainsi dire » ; lorsque l'intellect et les autres organes se meuvent comme fait le vent, le Soi qui les éclaire tous, devient semblable à eux ; on dirait alors qu'il se meut avec rapidité, mais, à proprement parler, la *lumière du Soi est immuable.*

Comment en venons-nous à connaître que c'est par suite de cette ressemblance trompeuse avec l'intellect que le Soi passe de l'un à l'autre des deux mondes et exerce son activité sous diverses formes, bien que, par lui-même, il ne se meuve pas ? La réponse s'appuie sur une constatation justifiée par le raisonnement. En s'identifiant avec les rêves, le Soi paraît devenir tout ce que devient l'intellect auquel il ressemble. Par conséquent, lorsque l'intellect épouse la substance même d'un rêve, c'est-à-dire lorsqu'il prend la modification que l'on appelle le rêve, le Soi, lui aussi, emprunte cette même forme, et lorsque l'intellect éprouve le besoin de passer de l'état de sommeil à l'état de veille, le Soi accompagne encore l'intellect. C'est pourquoi le texte dit : « En s'identifiant avec les rêves », en révélant la modification connue sous le nom de rêve, assumée par l'intellect, et en ressemblant par là aux rêves, « il transcende ce « monde », c'est-à-dire ce corps et ces organes qui fonctionnent à l'état de veille et constituent le centre autour duquel jouent nos activités séculières et religieuses.

Et puisque le Soi demeure à l'écart, en révélant par sa propre lumière la modification connue en tant que rêve qu'assume l'intellect, il doit réellement briller de son propre éclat et rester pur et libre des notions d'agent et d'action ainsi que de leurs composants ou de leurs résultats. C'est uniquement la ressemblance avec l'intellect qui donne naissance à l'illusion que le Soi passe de l'un à l'autre des deux mondes et se livre à des activités variées.

Les formes que prend la mort, c'est-à-dire l'action, l'ignorance, etc... ; la mort n'a pas de forme qui lui soit particulière : le corps et ses organes sont les formes qu'elle emprunte. C'est pourquoi le Soi transcende ces formes de mort sur lesquelles reposent et les actions et leurs résultats.

Objection bouddhique : Nous disons que ce que vous appelez la lumière du Soi, similaire à l'intellect et la révélant, n'existe réellement pas, car soit par la perception, soit par l'inférence, nous n'avons l'expérience de rien d'autre que l'intellect, et nous n'avons jamais simultanément l'expérience d'un deuxième intellect.

Vous prétendez que, puisque la lumière révélatrice et, par exemple, la jarre révélée ne peuvent en dépit de leur différence être distinguées l'une de l'autre, elles se ressemblent mutuellement.

Nous répliquons que pour le cas présent, puisque la lumière est perçue comme différente de la jarre, il peut y avoir ressemblance entre elles deux, car elles sont simplement rapprochées l'une de l'autre tout en restant distinctes, mais là encore, nous ne découvrons pas non plus soit par la perception, soit par l'inférence, une autre lumière qui révélerait l'intellect ainsi que la lumière révèle la jarre. C'est l'intellect qui, en tant que conscience révélatrice, assume à la fois sa propre forme et celle des objets. Par conséquent, ni au moyen de la perception, ni au moyen de l'inférence, il n'est possible de démontrer l'existence d'une lumière distincte, révélatrice de l'intellect.

Ce qui a été dit ci-dessus en guise d'exemple, à savoir qu'il peut y avoir ressemblance entre la lumière révélatrice et l'objet révélé (la jarre, par exemple) parce qu'ils sont simplement associés l'un à l'autre tout en restant différents, ne doit être considéré que comme une manière d'expliquer les choses ; il ne faut pas en conclure que la jarre révélée soit différente de la lumière révélatrice. En réalité, c'est la jarre qui se révèle au contact de la lumière ; à chaque instant, une nouvelle jarre est produite ; la conscience elle-même prend la forme de tous les objets (par exemple, celle de la jarre), dès que ces derniers entrent en contact avec la lumière.

Tel étant le cas, on ne saurait se prévaloir de l'exemple d'un objet extérieur quelconque, car, en définitive, tout ce que nous percevons, n'est pas autre chose que la conscience.

C'est ainsi que les bouddhistes — après avoir conçu l'intellect comme diversement coloré selon les formes multiples qu'il assume : le révélateur et la chose révélée, le sujet et l'objet — s'efforcent aussitôt après de le purifier. Quelques-uns d'entre eux (les *yogâcāras*, par exemple) prétendent que la conscience n'est pas contaminée par la dualité du sujet et de l'objet et

qu'elle est pure et momentanée. D'autres vont jusqu'à nier qu'il en soit ainsi ; les *mādhyāmikas* notamment soutiennent que la conscience est exempte de cette dualité, qu'elle est insaisissable et qu'en un mot, au même titre que la jarre, elle est vacuité pure.

Toutes ces théories que nous venons de discuter, suivent une direction opposée au sentier védique, lequel nous conduit à un état supérieur, car elles nient toutes que la lumière du Soi soit distincte du corps et qu'elle illumine la conscience de l'intellect. Or, à ceux qui croient en l'existence d'un monde objectif, nous répliquons comme suit : des objets tels qu'une jarre, n'ont en propre aucun pouvoir éclairant. Une jarre qui est dans l'obscurité, ne se révèle jamais par elle-même ; on constate au contraire que cette jarre est révélée lorsqu'elle entre en contact avec la lumière d'une lampe, etc... ; nous disons à ce moment que la jarre vient en contact avec la lumière.

Alors même que la jarre et la lumière entrent mutuellement en contact, elles sont néanmoins *distinctes* l'une de l'autre, car nous percevons leur différence comme, par exemple, celle qui existe entre un morceau de corde et une jarre lorsque, à différentes reprises, la corde et la jarre sont rapprochées, puis séparées l'une de l'autre. Cette distinction signifie que la jarre est révélée par quelque chose d'autre qu'elle-même, car la jarre ne se révèle assurément pas par ses propres moyens.

Objection : Ne voyons-nous pas qu'une lampe se révèle elle-même ? Nous n'avons pas besoin d'une autre lumière pour voir la lampe comme nous avons besoin d'une lampe pour voir une jarre ; la lampe se révèle donc elle-même.

Réponse : Non ; il n'y a aucune différence entre la lampe et la jarre. La lampe est révélée par quelque chose d'autre : le Soi. Bien que la lampe, douée d'un pouvoir éclairant, révèle d'autres objets, elle est néanmoins comme la jarre, etc..., invariablement révélée par une intelligence distincte d'elle-même. Et puisqu'il en est ainsi, la lampe doit être nécessairement révélée par quelque chose d'autre qu'elle-même.

Objection : Il y a toutefois une différence ; la jarre, bien que révélée par une intelligence, a besoin pour se manifester d'une lumière différente d'elle-même, alors que la lampe au contraire n'a pas besoin d'une autre lampe. Par conséquent, la lampe, bien qu'elle soit révélée par quelque chose d'autre, se révèle elle-même tout en révélant la jarre.

Réponse : Il n'y a directement ou indirectement aucune différence entre une jarre et une lampe. La jarre est révélée par une intelligence ; il en va tout de même pour la lampe. Vous dites que la lampe révèle la jarre en même temps qu'elle se révèle elle-même. Or, cette constatation est fausse. Quelle serait donc la condition de la lampe lorsqu'elle ne se révèle pas elle-même ?

En fait, nous ne relevons ici directement ni indirectement aucune différence. On dit qu'une chose est révélée lorsqu'on remarque quelque différence en elle, du fait de la *présence* ou de l'*absence* de l'agent révélateur, mais comment imaginer qu'une lampe puisse, par rapport à elle-même, être ou présente ou absente ? Il est donc vain de prétendre que la lampe se révèle elle-même.

Si l'on admet que la lampe est révélée par une intelligence distincte d'elle, cette lampe se trouve exactement sur le même rang que la jarre, etc. La lampe ne peut donc offrir un exemple pertinent pour prouver que la conscience de l'intellect se révèle elle-même ; elle est révélée par une intelligence tout comme le sont eux-mêmes les objets extérieurs.

Or, si la conscience est révélée par une intelligence, de quelle conscience s'agit-il ? Est-ce celle qui est *révélée* (c'est-à-dire la conscience de l'intellect) ou est-ce celle qui révèle (c'est-à-dire la conscience du Soi) ?

Puisqu'il y a doute sur ce point, nous devons raisonner par inférence, nous appuyer sur l'analogie de faits observés et ne pas aller à l'encontre de ces faits.

Tel étant le cas, de même que nous voyons que les objets extérieurs (la lampe, par exemple) sont révélés par quelque chose d'autre qu'eux (c'est-à-dire le Soi), de même la conscience — bien qu'elle révèle d'autres objets : une lampe, par exemple, — devrait aussi, pour la raison qu'elle est révélée par une intelligence, être inférée comme révélée, non par elle-même mais par une intelligence distincte d'elle. Et cette autre entité qui révèle la conscience, c'est le Soi, c'est l'Intelligence laquelle est, elle-même, distincte de la conscience.

Objection : Vous êtes ainsi amené à une régression sans fin.

Réponse : Non, nous venons seulement d'établir par un raisonnement logique que, puisque la conscience est un objet que révèle une autre chose, cette autre chose doit être nécessairement distincte de la conscience.

Il ne peut sans doute y avoir une raison péremptoire pour

inférer que le Soi révèle au sens propre du mot la conscience en question ou, qu'en tant que témoin, il requiert un autre agent qui la révélerait à son tour; comment pourrait-on voir là une régression sans fin?

Objection : Si la conscience est révélée par quelque chose d'autre, il faut bien que certains moyens soient mis en œuvre pour qu'elle se révèle; et une fois encore, vous êtes amené à une régression sans fin.

Réponse : Non. car il n'y a pas là une restriction de ce genre; il ne s'agit pas d'une loi universelle; il est impossible, en effet, d'ériger en condition absolue que, pour qu'une chose quelconque soit révélée par une autre, il faille — en sus de ces deux choses : celle qui révèle et celle qui est révélée — admettre un moyen révélateur.

Une jarre, par exemple, est perçue par quelque chose de différent d'elle, c'est-à-dire par le Soi. Ici, la lumière, celle d'une lampe. différente à la fois du sujet qui perçoit et de l'objet perçu, est le moyen par lequel la perception s'effectue; la lumière de la lampe, etc..., ne fait partie ni de la jarre ni de l'œil.

Bien que la lampe soit comme la jarre, perçue par l'œil, l'œil, en sus de la lampe (qui est l'objet), n'a pas besoin de recourir à un moyen extérieur supplémentaire : la lumière, par exemple.

Nous ne pouvons donc pas poser comme une règle, que, chaque fois qu'une chose est perçue par quelque autre chose, un moyen extérieur doit être présent en sus de ces deux choses. Si, par conséquent, on accepte que la conscience est révélée par un sujet différent d'elle, le reproche d'une régression sans fin soit par rapport au moyen, soit par rapport au sujet percevant (le Soi) est de toute façon sans fondement.

Il est ainsi établi qu'il existe une autre lumière, celle du Soi, laquelle est différente de la conscience.

Objection (présentée par l'idéaliste) : Nous disons qu'il n'y a pas d'objet extérieur comme la jarre ou la lampe, etc..., en dehors de la conscience.

C'est un fait d'observation qu'une chose qui n'est pas perçue indépendamment d'une deuxième chose, n'est rien d'autre que cette même chose, comme, par exemple, des objets — tels que la jarre et l'étoffe — vus par la conscience dans l'état de rêve. Puisque nous ne percevons pas hors de la conscience du rêve la

jarre ou la lampe que nous voyons en rêve, nous considérons comme démontré qu'il n'y a rien d'autre que cette conscience. De même, dans l'état de veille, la jarre, la lampe, etc..., qui ne sont pas perçues indépendamment de la conscience correspondant à cet état, doivent être considérées comme cette conscience, et comme cette conscience sans plus.

Par conséquent, il n'y a réellement pas d'objets extérieurs tels qu'une jarre, une lampe, etc..., car tous ces objets ne sont en définitive rien d'autre que cette conscience.

C'est donc à tort que vous prétendez que, puisque la conscience ainsi que la jarre, est révélée par quelque chose d'autre, il doit y avoir une lumière en sus de la conscience, car toutes les perceptions n'étant que la conscience elle-même, vous ne trouverez jamais un exemple pour illustrer votre propre thèse.

Réponse : Non, car vous admettez dans une certaine mesure l'existence du monde extérieur ; vous ne la niez pas absolument.

Objection : Tout au contraire, nous la nions absolument.

Réponse : Non pas ; puisque les mots « conscience, jarre et lampe » sont différents et qu'ils possèdent chacun un sens particulier, vous ne pouvez vous empêcher de reconnaître dans une certaine mesure l'existence des objets extérieurs. Si vous n'admettez pas l'existence d'objets autres que la conscience, les mots tels que « conscience, jarre, vêtement », etc..., ont tous la même signification et, partant, sont synonymes. Et ainsi, fins et moyens étant tenus pour identiques, vos Écritures s'avèrent sans valeur puisqu'elles enseignent que la fin diffère des moyens ; le Bouddha, leur auteur, se trouve lui-même convaincu d'ignorance.

En outre, vous conviendrez qu'une discussion entre adversaires avec les erreurs qu'elle contient, est différente de votre conscience, car vous ne pensez certainement pas que cette discussion, avec ses erreurs, soit identique à votre propre conscience, puisque vous éprouvez le besoin de réfuter les arguments de votre adversaire. Nul n'admettra qu'en soutenant une discussion, c'est sa propre conscience ou son propre Soi qu'il réfute ; s'il en était ainsi, ce serait l'arrêt de toutes les activités humaines.

Vous ne prétendez pas non plus que votre adversaire se perçoive lui-même comme tel ; vous considérez plutôt comme évident que l'adversaire est perçu par quelqu'un d'autre que lui.

Nous pouvons donc conclure de ce qui précède que le monde objectif tout entier est perçu par quelque chose de différent de lui-même parce que, dans l'état de veille, ce monde est un objet de perception, tout comme les autres objets, l'adversaire par exemple, qui sont perçus dans ce même état ; c'est là une illustration à la portée de chacun. Qu'il s'agisse d'une série de consciences momentanées ou d'une seule de ces consciences, il faut, pour qu'il y ait perception, admettre une autre série ou une autre conscience du même genre.

Par conséquent, l'idéaliste lui-même ne peut nier l'existence d'une lumière autre que la conscience et distincte de la conscience.

Objection : Vous êtes dans l'erreur lorsque vous affirmez qu'il existe un monde extérieur, car dans les rêves, nous ne percevons rien d'autre que la conscience elle-même.

Réponse : Non pas, et c'est même l'absence de tout objet extérieur dans l'état de rêve qui nous permet de prouver que les objets de l'état de veille sont différents de la conscience.

A peine venez-vous d'établir que, dans les rêves, la conscience d'une jarre, etc..., est réelle, qu'aussitôt après, vous déclarez qu'il n'y a pas de jarre indépendamment de cette conscience. Or, voici le dilemme : la jarre, qui est l'objet de la conscience, est *réelle* ou *irréelle* ; dans les deux cas, vous avez admis que la conscience de cette jarre est réelle et qu'elle ne peut être niée, car il n'existe pas de raison qui justifie une telle négation.

Par cela même, la théorie de la vacuité de toute chose se trouve réfutée, ainsi d'ailleurs que celle de la *mīmāṃsā* laquelle prétend que le Soi universel est perçu par le Soi individuel en tant que « moi », car une même chose ne peut simultanément être le sujet et l'objet.

C'est sans raison que vous prétendez qu'à chaque instant une jarre différente est produite au contact de la lumière puisque, à l'instant qui suit, nous reconnaissons qu'il s'agit de la même jarre.

Objection : Cette reconnaissance peut être attribuée à la similarité comme pour le cas des cheveux et des ongles qui repoussent après avoir été coupés.

Réponse : Non, car même pour ce dernier cas, la théorie de l'instantanéité que vous soutenez, est mise en défaut.

De plus, la reconnaissance ne peut être due qu'à une simila-

rité d'espèce. Lorsque les cheveux et les ongles une fois taillés repoussent, il y a bien là identité d'espèce ; ce sont encore des cheveux et des ongles, etc..., et on ne peut révoquer en doute la reconnaissance de la similarité due à cette identité, mais lorsque nous voyons des cheveux et des ongles, etc..., qui repoussent après avoir été coupés, nous n'avons jamais l'idée que ces cheveux et que ces ongles, chacun pris en particulier, soient identiques à ceux qui ont été coupés. Quand après une longue période, nous voyons sur la même personne d'autres cheveux, d'autres ongles, etc..., de la même dimension qu'auparavant, la perception de ces cheveux et de ces ongles est *semblable* à la perception antérieure, mais nul ne prétendra jamais que ces deux perceptions soient *identiques*. Pour le cas de la jarre au contraire les deux perceptions concordent en tout point. Ces deux exemples ne peuvent donc pas être mis en parallèle.

Quand un objet est immédiatement reconnu comme identique à un autre, il ne convient pas d'inférer qu'il lui est différent, car lorsqu'une inférence contredit une perception, une telle inférence ne pourrait reposer que sur un sophisme.

Au surplus, la perception de similarité deviendrait impossible à cause de l'instantanéité de la connaissance que vous soutenez vous-même. La perception de la similarité a lieu quand une seule et même personne voit deux choses à des moments différents, mais puisque d'après vous, la personne qui voit une chose, n'existe plus au moment qui suit, cette même personne ne peut pas voir une autre chose, car la conscience, n'étant que momentanée, cesse d'être aussitôt qu'elle a perçu quelque objet. Expliquons-nous : la perception de similarité peut être exprimée par la formule suivante : « ceci est comme cela » ; « cela » se rapporte au souvenir d'une chose déjà vue et « ceci », à la perception d'une chose présente. Si, postérieurement au souvenir d'une expérience passée, dénoté par « cela », la conscience subsistait jusqu'à la perception présente, désignée par « ceci », la théorie de l'instantanéité serait ruinée.

Si le souvenir se termine avec la notion de « cela », si une perception différente, correspondant au moment présent, s'élève et meurt avec la notion de « ceci », jamais une perception de similarité, exprimée par la formule : « ceci est comme cela », ne pourra se produire ; il n'y aura plus de conscience individuelle percevant plus d'une chose à la fois. Et s'il en est ainsi, qui pourra établir une comparaison entre deux termes ?

En outre, nous serions incapables de décrire nos propres expé-

riences. Puisque notre conscience cesse d'être aussitôt après avoir vu ce qui devait être vu, nous n'avons plus le droit d'employer des expressions telles que : « Je vois ceci » ou « J'ai vu cela », car la personne qui a vu la chose en question, n'existe plus au moment où la remarque est formulée. Le ferait-elle, la théorie de l'instantanéité viendrait encore une fois à bas.

Si, d'autre part, la personne qui énonce une telle observation et perçoit la similarité, est autre que celle qui a vu les deux choses, vos Écritures sacrées qui exposent l'enseignement de l'omniscient Bouddha et tous les ouvrages du même genre, n'ont pas plus de valeur que les remarques qu'un aveugle de naissance ferait au sujet de couleurs déterminées; comment cet aveugle pourrait-il en matière de couleurs percevoir une similarité ? C'est alors qu'à juste titre, on serait fondé à invoquer l'exemple de l'aveugle qui suit l'aveugle.

Ces diverses conséquences s'opposent à vos propres vues.

On peut encore articuler contre cette théorie les reproches suivants : un individu recueillerait le fruit d'actions qu'il n'aurait pas accomplies ; il ne recueillerait pas le fruit de celles qu'il aurait effectivement accomplies. Tous ces arguments qui contredisent la théorie de l'instantanéité, sont conformes à la logique.

Objection : Il est possible, au moyen de simples perceptions en anneaux de chaîne, de décrire une expérience passée ; ces perceptions incluraient en même temps la perception antécédente et la perception subséquente. On peut ainsi rendre compte de la comparaison : « ceci est comme cela. »

Réponse : Non pas, car ici, la perception passée et la perception présente appartiennent chacune à un temps différent.

Si la perception en anneaux de chaîne s'applique aux objets correspondant à deux perceptions, la même conscience s'étend simultanément à deux moments successifs de la durée, et la théorie de l'instantanéité est détruite du même coup.

D'ailleurs, des distinctions telles que « ceci est à moi », « cela est à vous », etc..., ne pourraient plus être faites et tout notre comportement dans la vie quotidienne ne rimerait plus à rien.

Au surplus, puisque vous prétendez à la fois que tout n'est que conscience et que cette conscience n'est perceptible que pour elle seule, que cette conscience n'est par nature que le reflet de la connaissance translucide et enfin puisqu'il n'y a pas de tiers qui demeure comme le spectateur du spectacle, je vous mets au

défi de relever des variations en cette conscience et de la reconnaître comme transitoire, douloureuse, vide et irréelle.

Et la conscience ne peut non plus être considérée comme possédant une multitude de parties distinctes les unes des autres ainsi qu'une grenade par exemple, puisque, d'après vous, la conscience aurait la nature de la connaissance translucide.

Ajoutons que si l'instantanéité, la douleur, etc..., sont des parties de la conscience elle-même, elles tombent, du fait qu'elles sont perçues, dans la catégorie des objets ; et les *objets* sont bien différents du *sujet*.

Si, d'autre part, la conscience est essentiellement transitoire, douloureuse, etc..., comment concevoir qu'elle puisse devenir pure, lorsqu'elle est dépouillée de ces caractéristiques ? Un objet devient pur lorsqu'on enlève les souillures qui l'affectent ; c'est, par exemple, le cas pour un miroir, mais une chose ne peut jamais être dissociée de ses propriétés naturelles ; il est impossible de percevoir le feu indépendamment de la lumière ou de la chaleur qui lui sont propres.

En employant certains produits, on parvient, il est vrai, à modifier l'incarnat ou les autres qualités spécifiques d'une fleur, mais pour ce dernier cas, nous inférons que ces particularités doivent être la conséquence de combinaisons antérieures et il suffit de soumettre les graines à un traitement approprié pour que fleurs et fruits acquièrent de nouvelles propriétés.

Il est, par conséquent, interdit d'imaginer la conscience comme un objet à purifier.

De plus, vous concevez la conscience comme impure, quand elle apparaît avec le double caractère de sujet et d'objet, mais il ne saurait en être ainsi, car la conscience ne vient pas en contact avec un *autre* objet qui, en réalité, n'existe pas ; quand il n'y a pas contact avec quelque chose d'autre, les propriétés observées en une chose, appartiennent nécessairement à cette même chose et il est impossible de considérer ces propriétés indépendamment d'elle : c'est d'ailleurs le cas pour la chaleur du feu ou la lumière du soleil.

Nous en concluons que vous êtes dans l'erreur, lorsque vous prétendez que la conscience devient impure en entrant temporairement en contact avec quelque chose d'autre qu'elle-même et qu'elle est ensuite purgée de cette impureté. C'est encore l'exemple de l'aveugle qui suit l'aveugle ; aucune preuve n'étaiera jamais une telle théorie.

Enfin, lorsque les bouddhistes affirment que l'extinction de la

conscience est la fin la plus haute qu'un homme ait à se proposer, ils sont dans l'incapacité de justifier cette manière de voir, car il n'y a plus de réceptacle pour contenir le résultat.

Prenons, en effet, le cas d'un homme qui s'est introduit une épine dans le pied. Que recherche-t-il? Le soulagement de la douleur dont l'épine est la cause. Mais si cet homme *meurt*, qui tirera profit du résultat : l'*extinction de la douleur?*

De même, si la conscience s'éteint entièrement, s'il n'y a plus personne pour recueillir le résultat, parler de cet état comme du couronnement de l'existence humaine, c'est prononcer des mots vides de sens.

Si cette entité, si ce Soi que l'on désigne par le terme d'individualité — la conscience, d'après vous — pour le bonheur de qui l'action est intentée, s'évanouit sans retour, qui atteindra alors le but suprême, qui connaîtra « *la fin la plus haute* » ?

Au contraire, ceux qui, comme nous, croient en un Soi qui diffère de la conscience (relative), en un Soi qui considère en tant que spectateur la multiplicité des objets, ceux-là expliqueront aisément tous les phénomènes tels que le souvenir de choses antérieurement vües, le contact avec la souffrance et la cessation de la souffrance. L'impureté et la purification proviennent alors, la première, du contact avec des choses qui sont étrangères à la conscience, et la deuxième, de la dissociation d'avec ces mêmes choses.

En ce qui concerne la doctrine du nihilisme intégral, puisqu'elle est contredite par toutes les preuves de la connaissance, nous ne tenterons même pas de la réfuter.

Bṛhad. up IV/3/7
et Commentaires de *Çaṃkara*
(pages 608-629 de l'édition de *Māyāvati*).

GLOSSAIRE DES MOTS SANSKRITS

UTILISÉS DANS LE TEXTE

Les mots sanskrits qui figurent dans le présent ouvrage, ont été translittérés selon le système appliqué par les auteurs du « Dictionnaire sanskrit français », par N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou (Adrien Maisonneuve, Paris, 1932).

Selon l'ordre classique, l'alphabet sanskrit comprend :

— *neuf voyelles* : a, ā, i, ī, u, ū, ṛ, ṝ et ḷ ;

— *quatre diphtongues* : e, ai, o et au ;

— *trente-cinq consonnes* : k, kh, g, gh, ṅ, c, ch, j, jh, ñ, ṭ, ṭh, ḍ, ḍh, ṇ, t, th, d, dh, n, p, ph, b, bh, m, y, r, l, v, ç, ṣ, s, h, ṃ, ḥ.

Les voyelles : a, i, u, ṛ et ḷ sont brèves. Les voyelles : ā, ī, ū et ṝ sont longues.

La voyelle « u » se prononce comme dans le mot français « cou », par exemple ; c'est un « ou » *bref* et la voyelle « ū », comme dans le mot français « où » ; c'est un « ou » *long* ; la voyelle « ṛ » se prononce comme « ri » très bref ; la voyelle « ṝ », comme « rou » très bref : la voyelle « ḷ », comme dans le mot français « Angleterre » ; c'est un « le » bref.

Les quatre diphtongues sont toujours *longues* :

« e » se prononce comme « é » français ; « ai », comme « aï » ; « o », comme dans le mot français « eau », et « au » comme dans le mot français « raoul » ou dans le mot allemand « Haut ».

Les occlusives suivies de la lettre « h » sont aspirées et cette aspiration doit se faire fortement sentir ; un mot sanskrit tel que « *phala* » se prononce comme « *p-halla* ». L'occlusive « g » a toujours un son guttural comme dans le mot français « gain » ; « gi », « gī » et « ge » se prononcent donc, respectivement, comme : « gui », « guî » et « gué ».

« c » se prononce comme « tch » dans le mot « tchèque » ;

« d » se prononce comme « dji » dans le mot « djinn » ;

« y » se prononce comme dans le mot « yeux » ;

« ç » et « ṣ » se prononcent tous deux avec le son *chuintant* comme dans le mot français « chat » ;

« s » se prononce toujours avec le son fort de l's *sifflante* ; elle n'a jamais le son doux de l's française entre deux voyelles.

« h » est toujours aspirée comme dans le mot allemand « Haus » ou dans le mot anglais « house ».

Les occlusives : « ṭ », « ṭh », « ḍ » et « ḍh » et les occlusives : t, th, d, dh se prononcent respectivement comme les lettres françaises correspondantes, mais il convient de marquer fortement l'aspiration notée par la lettre « h ».

La nasale « ṇ » se prononce comme dans le mot « Congo » ; la nasale

« ñ » se prononce avec le son mouillé comme dans le mot français « gagner » ou comme dans le mot espagnol « mañana » ; les nasales « ṇ » et « n » se prononcent comme dans le mot français « nature ».

A la fin d'une syllabe ou d'un mot, le groupe « an » doit se prononcer « *ane* » ; par exemple : « *ātman* » et « *mantra* » se prononcent comme s'ils s'écrivaient « *ātman(e)* » ou « *man(e)tra* ».

La lettre « ṃ » est nasalisée, mais se prononce comme la lettre « m » française non nasalisée devant : p, ph, b, bh et m.

La lettre « ḥ » est dure comme le ch allemand dans le mot « Macht ».

Les lettres « jñ » dans le mot « *jñana* », par exemple, se prononcent en une seule émission comme une combinaison de « dji » et de « ñ » mouillée qui pourrait être représentée graphiquement par « *d-nya* ».

Les différents membres d'un mot composé sont reliés par un trait d'union : par exemple : « *bhagavad-gītā* ».

L'accent circonflexe au-dessus d'une voyelle ou d'une diphtongue indique que deux voyelles ont fusionné en une seule ; la prononciation d'une lettre qui porte ce signe, est naturellement allongée ; le mot « *Vivekânanda* » est composé de « *viveka* » et d'« *ānanda* ».

Pour ne pas dérouter le lecteur français, nous avons employé, à la fin des mots sanskrits, la lettre « s » pour marquer le pluriel et nous écrivons, par exemple : les *upaniṣads*, les *guṇas*. les *vedas*, etc...

A

abhāva	le non-être, la cessation d'existence, s'oppose à « *bhāva* » : l'existence phénoménale.
abhiniveça	la soif d'existence qui est à la racine de toutes les tendances.
ācārya	le maître, le précepteur spirituel.
acit	la non-conscience, l'absence d'intelligence.
āçrama	ce mot désigne chacun des quatre stades de l'existence.
adhyāsa	la surimposition qui masque la vérité.
Āditya	la divinité du Soleil.
advaita	le non-dualisme.
aitareya upaniṣad ou *aitareyôpaniṣad*	l'une des principales *upaniṣads*.
Agni	la divinité du Feu.
aham	pronom personnel « je ».
aham brahmâsmi	« Je suis *Brahman* » *mantra* sacré qui se trouve dans l'*upaniṣad* ; il traduit l'expérience directe du sage qui est devenu un avec la Totalité.
ahaṃkāra	le sens de l'ego, générateur d'individuation ; l'une des quatre fonctions de l'organe intérieur (voir également : « *buddhi* », « *manas* » et « *citta* ».
ahiṃsā	la non-violence ; attitude de celui qui, après avoir réalisé la vérité, s'abstient spontanément

	de tout acte et de toute pensée susceptible de nuire à un être vivant.
ajāta-vāda	la théorie de « non-création », exposée par *Gauḍapāda*, qui s'attaque au principe de causalité.
ākāça	l'espace subtil, l'éther, le milieu spirituel duquel émerge la manifestation, en lequel elle se maintient et finit par se résorber (voir *mahâkāça* et *cittâkāça*).
amātra	l'infini ; ce qui est incommensurable.
ānanda	la félicité.
Ānanda	le principal disciple du Bouddha.
ānandamaya	adjectif signifiant « constitué de félicité » ; identifié avec la félicité.
ānandamaya-koça	la gaine de félicité ; l'une des cinq enveloppes qui constituent l'individualité humaine.
anatta	la doctrine de l'impermanence professée par le Bouddha ; terme pāli qui équivaut au terme sanskrit *anātman* ; le sujet et les objets du monde empirique n'ont pas d'élément permanent.
anna	la nourriture.
annamaya-koça	la gaine constituée de nourriture : le corps grossier ; l'une des cinq enveloppes qui constituent l'individualité humaine.
antaḥ-karaṇa	l'organe interne qui comprend : la *buddhi*, l'*ahaṃ-kāra*, le *manas* et le *citta*.
antarikṣa-loka	le monde intermédiaire (l'air ou l'aspect subtil) qui se situe entre le ciel (l'aspect causal) et la terre (l'aspect grossier).
antar-yāmin	l'Ordonnateur interne, le Législateur qui réside en chaque créature.
anubhava	l'expérience intégrale.
ārambha-vāda	la théorie de l'émanation.
āraṇyaka	le traité de la forêt ; c'est la portion de chacun des quatre *vedas* qui comprend l'enseignement métaphysique.
arcana	le culte, l'hommage.
Arjuna	le héros de la *bhagavad-gītā*, disciple de *Çrī Kṛṣṇa*.
asat	le non-être, l'irréel, s'oppose à l'être absolu, à la réalité ontologique « *sat* ».
asmitā	le sentiment du moi, l'ipséité.
atharva-veda	l'un des quatre *vedas* ; voir *ṛg-veda*, *yajur-veda* et *sāma-veda*.
ātman	le Soi qui demeure en chaque être ; l'aspect particularisé de la Réalité absolue ; l'équivalent du terme *Brahman*.
avatāra	la descente du Divin, l'Incarnation divine.
avidyā	l'ignorance ; s'oppose à la connaissance : *vidyā*.
āvṛtta-cakṣus	l'œil tourné vers le dedans ; la vision spirituelle.

16

B

bhagavān	bienheureux (le Seigneur).
bhagavad-gītā	le Chant du Bienheureux, poème religieux et philosophique qui fait partie des Écritures sacrées.
bhāgavata-purāṇa	poème épique.
bhakta	le dévot, l'aspirant qui suit le chemin de la dévotion.
bhakti	la dévotion.
bhakti-yoga	voie spirituelle qui conduit à la réalisation du divin par la culture méthodique de l'un des cinq sentiments humains (voir « *bhāva* »).
Bhāmatī	titre d'un ouvrage de philosophie védântique qui fait autorité, composé au IXe siècle par *Vācaspatimiçra* sur le *çārīraka-bhāṣya*, nom d'un des Commentaires de *Çaṃkara.*
Bharadvāja	nom d'un *ṛṣi* védique.
Bhārata	issu des *Bharatas* ; ce terme désigne *Arjuna.*
bhāṣya (s. n.)	le commentaire.
bhāva (s. m.)	ce mot a différents sens : — l'existence phénoménale, le Devenir, l'être dans la manifestation ; — l'attitude adoptée à l'égard de l'Idéal spirituel ; voir : *çānta-bhāva*, *dāsya-bhāva*, *vātsalya-bhāva*, *sakhya-bhāva* et *madhura-bhāva* ; — la suprême expérience religieuse.
bhāva-mukha (s. m.)	le seuil de l'existence empirique, le point d'où l'on appréhende simultanément l'Être et le Devenir ; ce terme désigne l'expérience unique de *Çrī Râmakrichna.*
bhūr!	première invocation rituelle au cours du sacrifice.
bhū-loka	le monde terrestre.
bhūta-yajña	le sacrifice à l'égard des êtres inférieurs.
bodha (s. m.)	le fait d'être éveillé; la connaissance intuitive.
Brahmā	l'un des trois dieux de la trinité hindoue ; l'aspect créateur du divin (voir *Çiva* et *Viṣṇu*).
brahma-cārin	l'étudiant qui se trouve au premier stade de la vie brâhmanique.
Brahman	l'Être absolument inconditionné, l'Existence pure, le substrat universel, la Totalité.
brahma-sūtra	codification attribuée à *Vyāsa* des principaux passages des *vedas.*
brāhmaṇa (s. m.)	les brâhmanes qui font partie de la caste supérieure ; ceux qui consacrent leur existence à la recherche de la vérité.
brāhmaṇa (s. m.)	la portion liturgique de chaque *veda* qui décrit l'acte sacrificiel.
brahma-vidyā	la connaissance sacrée.

brahmo-samāj — mouvement de rénovation nationale créé en 1828 par *Ram Mohun Roy*.

bṛhadāraṇyakôpaniṣad — l'une des principales *upaniṣads*.

buddhi — la fonction discriminative de l'organe interne; l'intuition.

C

caitanya — l'Esprit pur, l'Intelligence absolue; synonyme de « *cit* ».

Caitanya ou *Çrī Kṛṣṇa Caitanya* — grand mystique hindou qui a vécu au XVe siècle et qui a réalisé le divin par la voie de la dévotion.

caitanya-samādhi — état en lequel le mental se fond dans la pure Intelligence.

cit — Intelligence, conscience, connaissance ou pensée pure; *cit* est au delà de toute mentation et de toute intellection et tout à la fois il assure le fonctionnement du mental ; voir « *sat* » et « *ānanda* ».

citta — l'une des quatre parties de l'organe interne : voir « *manas* », « *aham-kāra* » et « *buddhi* » ; le *citta* est le réceptacle de tous les souvenirs et de toutes les tendances.

cittâkāça — l'espace intérieur, l'aire mentale; s'oppose à *mahâkāça*, l'espace extérieur.

Citsukhâcārya — disciple lointain de *Çaṃkara*; a vécu au XIIIe siècle et a laissé des commentaires appréciés.

Ç

çabda-brahman — le Verbe de *Brahman*.

çakti — la force, le pouvoir, l'énergie.

çama — le calme du corps, la domination exercée sur les organes et sur les sens.

Çaṃkara — grand philosophe hindou ; contemporain de Charlemagne ; a exposé l'*advaita-vedânta* ; il a commenté les *brahma-sūtras* ainsi que les principales *upaniṣads* ; on lui attribue plusieurs ouvrages philosophiques tels que le « *Viveka-cūḍāmaṇi* ».

çānta (s. n.) — le calme spirituel.

çānta-bhāva — l'une des cinq attitudes (*bhāvas*) qui s'offrent au choix du *bhakta* pour s'approcher de son Idéal ; ici l'aspirant se revêt de la majesté du silence

çānti (s. f.) — la paix de l'esprit, la sérénité.

çaraṇāgati — l'élan suprême du dévot qui prend son refuge en son Idéal.

Çiva	l'un des dieux de la trinité hindoue, l'aspect destructeur du Divin.
çraddhā	la foi éclairée, l'adhésion du disciple à la vérité que lui enseigne son *guru*.
Çrī	titre honorifique qui précède le nom d'un grand personnage.
çruti	les Écritures révélées; s'oppose à « *smṛti* », les Écritures qui proviennent de la tradition humaine. Les *vedas* et les *upaniṣads* constituent la *çruti*.
çuddhi	la purification.
Çvetaketu	personnage de la *chāndogyôpaniṣad* ; le fils d'*Uddālaka*.
çvetâçvatarôpaniṣad	l'une des principales *upaniṣads*.

Ch

chāndogyôpaniṣad	l'une des principales *upaniṣads*.

D

dama	la maîtrise du mental.
darçana	la vision intérieure qui s'exprime par une théorie philosophique ; il existe six grands systèmes philosophiques hindous : le *nyāya*, le *vaiçeṣika*, la *mīmāṃsā*, le *sāṃkhya*, le *yoga* et le *vedānta*.
dāsya-bhāva	l'attitude du serviteur à l'égard du maître ; voir « *bhāva* ».
deva	le dieu, la divinité.
deva-yajña	le sacrifice à l'égard des dieux.
dhamma	l'équivalent en pāli du terme sanskrit « *dharma* ».
Dhanaṃ-jaya	le gagnant de l'enjeu, surnom d'*Arjuna*.
dharma	tout ce qui relie l'individu à la vie sociale, morale et spirituelle.
Dharma-rāja	qualificatif de *Yudhiṣṭhira*, chef des *Pāṇḍavas*, frère d'*Arjuna*.
dhātu	la substance; sept substances secondaires composent le corps : la chair, la moëlle, les os, la peau, le sang, la graisse et la liqueur séminale.
dhyāna	la méditation ; c'est le stade de la vie contemplative où toutes les pensées, comme un filet d'huile, coulent toujours vers un seul but.
dṛç, *dṛk* ou *dṛg*	le spectateur.
dṛg-dṛçya-viveka	la discrimination entre le spectateur et le spectacle, titre d'un ouvrage de philosophie védântique.
Durgā	celle dont l'abord est très difficile ; c'est le nom de *Kālī*, la Mère divine.

Duryodhana — le chef des *Kauravas*, le parti qui s'oppose à celui d'*Arjuna* dans la grande bataille des *Bhāratas* (*mahābhārata-yuddha*).

dyu-loka — le séjour céleste, le monde supérieur, l'aspect causal.

duḥkha (s. n.) — la souffrance.

dvandva (s. n.) — le couple d'oppositions : lumière et ténèbres, douleur et joie, par exemple.

dvaita — le dualisme.

dvaita-advaita-vivarjitam — en dehors du dualisme et du non-dualisme.

dveṣa — la répulsion ; s'oppose à *rāga* (l'attraction).

G

Gadādhar — nom que *Râmakrichna* portait dans son enfance ; littéralement : celui qui porte une massue, qualificatif de *Kṛṣṇa*.

Gauḍapāda — philosophe qui a été le *guru* du *guru* de *Çaṃkara* ; a commenté la *māṇḍukyópaniṣad* ; dans cette *kārikā*, se trouve en germe la théorie de non-création (*ajāta-vāda*).

gāyatrī — *mantra* que la tradition spirituelle hindoue reconnaît comme sacrosaint.

Girish Chandra Ghosh — disciple laïque de *Çrī Râmakrichna* ; dramaturge en qui l'Inde voit un Shakespeare moderne.

ghaṭa — la cruche.

gṛha-stha — le chef de famille ; deuxième *āçrama* de la vie brâhmanique.

guṇa — la qualité, la caractéristique ; les trois *guṇas* : *sattva*, *rajas* et *tamas* caractérisent la *prakṛti* primordiale.

guru — l'instructeur spirituel.

E

ekaṃ sad ; viprā bahudhā vādanti — la Vérité est une, mais les sages lui ont donné des noms différents.

haṃsāvatī-ṛk — le *ṛk* qui contient le mot « *haṃsa* » ; un des hymnes du *ṛg-veda*.

Hanuman — personnage du *Rāmâyaṇa*, la geste de *Rāma*.

hiraṇya-garbha — le mental cosmique, la Totalité dans son aspect subtil ; le germe d'or, la vie universelle.

Hriday — l'un des neveux de *Çrī Râmakrichna* ; a vécu pendant de longues années auprès du Maître.

I

īça upaniṣad ou *īçôpaniṣad*	l'une des principales *upaniṣads*.
īçvara	ce terme correspond à celui de Dieu tel qu'on l'entend en général en Occident ; c'est l'aspect du divin associé à la notion de causalité.
Īçvarakṛṣṇa	philosophe qui a écrit, au IIIe siècle, une *kārikā* sur le système *sāmkhya*.
idaṃtā	l'iddité ; la notion indéterminée que fournissent les organes sensoriels et sur laquelle l'organe intérieur exerce une action sélective.
Indra	le dieu de la Pluie.

J

jāgrat	l'état de veille ; *jāgrat* (état de veille), *svapna* (état de rêve) et *suṣupti* (état de sommeil profond) constituent les trois actes de la vie humaine et correspondent aux trois phases : grossière, subtile et causale de la manifestation ; au delà, c'est *turīya*, le quatrième, l'état transcendantal.
Janaka	la *bṛhadāraṇyakôpaniṣad* parle de ce roi qui, tout en vivant dans le siècle et en exerçant le pouvoir, a été un Connaisseur de *Brahman*.
jīva	l'individualité vivante, l'homme à l'état de veille.
jīvan-mukta	le libéré-vivant.
jīvan-mukti	la libération en ce corps de chair « ante mortem ».
jñāna	la connaissance
jñātā	le connaisseur
jñeya	le connu
	} ces trois éléments constituent le mode tripartite (*tri-puṭī*) de toute expérience empirique.
jñāna-yoga	la voie de la connaissance : méthode spirituelle qui conduit à la libération et à la réalisation du Soi.
jñānin	le *yogin* qui suit la voie du *jñāna*.

K

Kālī	la Mère divine : *la çakti* de *Çiva*.
kalpa	la durée du monde ; phase d'activité entre deux *pralayas*.
Kapila	philosophe qui a fondé le système *sāṃkhya* ; a vécu au VIe siècle avant J.-C.
kāraṇa	la cause : s'oppose à *kārya*, l'effet.
kārikā	le résumé, l'additif, le commentaire.

karman	ce mot a différents sens : — le sacrifice ; — l'action ; — l'enchaînement causal qui nous fait recueillir au cours de vies successives le résultat de ce que nous avons fait et pensé.
karma-yoga	voie spirituelle qui consiste à agir dans le monde sans rechercher le fruit de l'œuvre.
kartā	l'agent ; le sentiment du moi est si naturel que l'homme s'imagine accomplir telle ou telle action : « c'est moi qui fais ou qui agis », voilà comment s'exprime l'*ahaṃ-kāra*.
kārya	l'effet ; s'oppose à *kāraṇa*, la cause.
kaṭha upaniṣad ou *kaṭhôpaniṣad*	l'une des principales *upaniṣads*.
Kauravas	les descendants de *Kuru* ; les habitants du pays de *Kuru*, le parti opposé à celui d'*Arjuna* dans la *bhagavad-gītā*.
kavi	le poète.
kena upaniṣad ou *kenôpaniṣad*	l'une des principales *upaniṣads*.
koça	la gaine, l'enveloppe ; d'après le *vedânta*, l'individualité humaine est composée de cinq gaines : *annamaya-koça*, *prāṇamaya-koça*, *manomaya-koça*, *vijñānamaya-koça* et *ānandamaya-koça* qui vont, selon un ordre de subtilité croissant, de l'enveloppe charnelle (*annamaya-koça*) à l'enveloppe de félicité (*ānandamaya-koça*).
Kṛṣṇa	une des grandes Incarnations divines.
kṣetra	le champ.
kṣetrajña	le connaisseur du champ.
kuṇḍalinī	l'énergie cosmique individualisée.
Kuntī	la mère d'*Arjuna*.
Kuru	nom de peuple, les descendants de *Kuru*.
kurukṣetra	le champ des *Kurus*, près de Delhi, où eut lieu le combat entre les *Kauravas* et les *Pāṇḍavas* selon la *bhagavad-gītā*.

L

laya (ou *pralaya*)	la phase de reploiement qui succède à celle de déploiement ; la dissolution cosmique d'après les *purāṇas*.
līlā (s. f.)	le jeu divin.
liṅga	le phallus, symbole de l'énergie créatrice.

M

mādhyamika	école de philosophie bouddhique qui aboutit à

	l'idéalisme subjectif pur, et pratiquement au nihilisme.
madhura-bhāva	l'amoureuse tendresse, voir *bhāva*.
Madhva	philosophe qui a vécu au XII[e] siècle et développé la théorie du dualisme catégorique.
mahat	le premier-né d'après la théorie *saṃkhya* : l'Intelligence cosmique.
mahābhārata	grand poème épique dont la *bhagavad-gītā* n'est qu'un chapitre.
Mahâçaya	*Master Mahâçaya*, le noble Maître, titre donné à un disciple laïque de *Çri Râmakrichna* qui a composé en bengali l'ouvrage intitulé l'« Évangile de *Râmakrichna* ».
mahâkāça	l'espace extérieur qui s'oppose à l'espace mental : *cittâkāça*.
mahārāja	le grand roi.
mahâtmā	la grande âme ; on dit par exemple : « *mahâtmā Gandhi* ».
Mahendra Nāth Gupta	nom laïque de l'historiographe de *Çri Râmakrichna* à qui l'entourage du Maître a décerné le titre de « *Master Mahâçaya* ».
Maitreyī	l'épouse du sage *Yājña-valkya* ; personnage de la *bṛhadāraṇyakôpaniṣad*.
māṇḍūkya upaniṣad ou *māṇḍūkyôpaniṣad*	l'une des principales *upaniṣads*.
manas	le mental ; l'une des quatre parties de l'organe interne *antaḥ-karaṇa*.
manomaya-koça	la gaine mentale : l'une des cinq enveloppes qui constituent l'individualité humaine ; voir « *koça* ».
mantra	la formule ou le mot sacré ; chaque verset de l'*upaniṣad* est un *mantra*.
mata (s. n.)	l'opinion, la croyance individuelle ; s'oppose à « *tattva* » : la réalité objective.
māyā	ce terme désigne la manifestation telle qu'elle nous apparaît ; c'est *Brahman* en mouvement ; l'Être et le Devenir s'entrecroisent dans l'existence empirique.
māyā-vāda	la théorie des surimpositions ; synonyme de *vivarta-vāda*.
mīmāṃsā	l'un des six grands systèmes de philosophie hindoue ; voir « *darçana* ».
Mitra	le dieu de la Lumière.
mleccha	celui qui n'appartient pas à la communauté des *Aryas*.
muṇḍaka upaniṣad ou *muṇḍakôpaniṣad*	l'une des principales *upaniṣads*.
mukti	la libération.
mulâvidyā	l'ignorance causale.
mumukṣu	l'aspirant qui désire ardemment se libérer.
mumukṣutvā	l'ardente aspiration pour la délivrance.

N

Naciketas	héros de la *kaṭhôpaniṣad*.
Nāgârjuna	grand philosophe bouddhiste qui a enseigné la théorie de la vacuité (*çunya-vāda*); a vécu au IIe siècle après J.-C.
nāma	le nom.
nāma-rūpa	les noms et les formes, c'est la couche superficielle qui cache la Réalité.
nara-yajña	le sacrifice que l'homme doit pratiquer à l'égard de ses semblables ; voir « *yajña* ».
nāsadāstya-sûkta	hymne du *ṛg-veda* (X, 129) qui commence par ces mots : *nāsad āsīn nô sad āsīt*.
nêti, nêti	pas ceci, pas cela ; c'est la méthode du *jñānin* qui, après avoir éliminé tous les noms et toutes les formes, parvient, au moyen de la discrimination, jusqu'au substrat permanent.
nirvikalpa-samādhi	l'absorption en *Brahman* ; la pensée s'arrête de fonctionner.
nirvāṇa	l'extinction du monde phénoménal.
nyāya	l'un des six grands systèmes de philosophie hindoue ; voir « *darçana* ».

O

oṃ	symbole de la Totalité.

P

pañci-karaṇa	la quintipartition ; le brassage intime et le mélange, selon une proportion déterminée, des *tan-mātras* (substances invisibles, essences subtiles) rendent compte de la participation de toute chose à toute chose.
Pāṇḍava	les fils de *Pāṇḍu*, le parti d'*Arjuna* (*bhagavad-gītā*).
pañcadaçī	ouvrage de philosophie advaitique composé par *Mādhava Vidyâraṇya*, au XIVe siècle.
paṇḍit	savant, érudit en science sacrée.
pāpa	le péché.
paramâtman	l'*ātman* universel, le Soi suprême.
pāramârthika	adjectif qualifiant la Réalité supra-consciente littéralement le réel.
pariṇāma-vāda	la théorie de l'évolution.
parivrajya	le pèlerinage.
Pārtha	le fils de *Pṛthā*, *Kuntī*, ce nom s'applique à *Arjuna*.
paṭa	l'étoffe.

Patañjali	grand psychologue hindou ; a vécu deux siècles avant J.-C. ; a composé des aphorismes sur le *rāja-yoga*.
pitṛ-yajña	le sacrifice à l'égard des ancêtres.
praçna upaniṣad ou *praçnôpaniṣad*	l'une des principales *upaniṣads*.
prajñā	la conscience particularisée à l'état indifférencié.
prājña	l'aspect causal individuel ; à l'échelle cosmique, a pour terme correspondant : *īçvara* ; c'est l'état de sommeil profond.
prajñānam Brahma	*Brahman* est connaissance pure.
prakṛti	la nature primordiale indifférenciée ; d'après le *sāṃkhya*, s'oppose au *puruṣa*.
pralaya	la dissolution cosmique ; la phase de reploiement, qui d'après les *purāṇas*, succède à la phase de déploiement.
pramāṇa	le moyen qui permet de parvenir à la connaissance.
pramāṇa-caitanya	la conscience cognitive.
prameya-caitanya	la connaissance objective.
pramātṛ-caitanya	la connaissance subjective.
prāṇa	l'énergie vitale.
prāṇamaya-koça	la gaine d'énergie.
prârthana	la prière, l'oraison.
prasāda	la grâce.
prātibhāsika	adjectif signifiant « illusoire » ; qualifie l'expérience du rêve, l'hallucination onirique.
pratyakṣa	la perception directe.
Pṛthā	mère d'*Arjuna*.
pūjā (s. f.)	le culte.
Puruṣa	le principe spirituel qui réside en chaque individu ; d'après le *sāṃkhya*, s'oppose à la *prakṛti*
puruṣârtha	le but de l'existence.
puruṣôttama	le principe spirituel universel.
purāṇa	recueil mythologique.
pūrṇa	la plénitude, l'infini.
purī	l'un des ordres monastiques créés par *Çaṃkara* ; le *guru* de *Çrī Râmakrichna* portait le nom de *Totā-purī*.

R

Rādha	l'Amoureuse de *Kṛṣṇa* ; le *bhakta* doit jouer le rôle de *Rādhā* pour devenir un avec le Bien-Aimé.
Râdhâkrishnan	célèbre professeur hindou qui a enseigné à l'université d'Oxford et à qui on doit des ouvrages philosophiques universellement appréciés.
rāga	l'attraction ; s'oppose à « *dveṣa* » ; les forces d'attraction et de répulsion gravitent autour de la conscience du « moi » : *asmitā*.

Rāhu	démon qui se livrait périodiquement à des attaques contre la lune et le soleil ; c'était l'explication mythologique du phénomène des éclipses.
rāja	le roi.
rāja-yoga	la voie royale : le chemin de la méditation.
rajas	l'un des trois *guṇas* de la *prakṛti* primordiale ; le dynamisme passionnel.
Rāma	l'une des grandes Incarnations divines.
Rāmāyaṇa	grand poème épique.
Râmakrichna	né en 1835, mort en 1886, près de Calcutta ; a successivement réalisé l'idéal de toutes les grandes religions ; a suscité un puissant mouvement spirituel dont l'action se fait sentir maintenant dans l'Inde dans tous les domaines.
Ramaṇa Maharṣi	sage hindou qui vit dans le sud de l'Inde et que l'on considère comme le *Çaṃkara* moderne.
Rāmānuja	philosophe hindou qui, pour réagir contre les idées développées par *Çaṃkara*, a créé le système philosophique dit « monisme mitigé » ; c'est la théorie de l'immanence.
ṛg-veda	le premier et le plus ancien des quatre *vedas* ; voir *sāma-veda*, *yajur-veda* et *atharva-veda*.
ṛṣi	titre que les *vedas* donnent aux grands sages à qui la vérité a été révélée.
ṛṣi-yaiña	le sacrifice à l'égard des grands maîtres spirituels.
ṛta	le vrai, le support ; ce terme est employé dans les *vedas* avec le sens que l'on a postérieurement donné au mot « *dharma* ».
rūpa	la forme ; *nāma-rūpa*, ces deux mots caractérisent l'existence empirique.

S

sādhanā (s. f.)	l'ascèse ; l'effort spirituel auquel se livre le candidat qui désire procéder en lui à la purification.
sādhaka	l'aspirant qui se livre à cet effort quelle que soit la voie choisie.
sakhya-bhāva	l'une des cinq attitudes que le *bhakta* prend envers son Idéal : l'amitié fraternelle.
samādhāna	la faculté de se concentrer sur la vérité sans la moindre distraction.
samādhi	l'absorption ; la concentration profonde. On distingue deux genres de *samādhi : savikalpa-samādhi* où subsiste encore le sentiment de dualité et *nirvikalpa-samādhi* où disparaît toute notion de sujet et d'objet.
sāmaṇa	mot *pāli* (en sanscrit : *çramaṇa*) signifiant ascète et en particulier un moine bouddhique.

sāmānādhikaraṇya	la coordination fonctionnelle de la proposition ; unité de référence fonctionnelle.
sāma-veda	l'une des quatre portions des *vedas*.
saṃhitā (s. f.)	recueil d'hymnes, portion ritualiste et liturgique de chaque *veda* qui présente les différents aspects du sacrifice.
sāṃkhya	l'un des six grands systèmes de philosophie hindoue ; voir *darçana*.
saṃnyāsin	l'ascète qui pratique le renoncement absolu ; celui qui est parvenu au quatrième stade de la vie (*āçrama*).
saṃsāra	le monde phénoménal ; la transmigration.
saṃskāra	les germes emmagasinés dans le subconscient ; les tendances innées.
saññā	la perception (terme *pāli*) ; en sanskrit : *saṃjñā*.
Sāradânanda	un des disciples directs de *Râmakrichna* ; a écrit une biographie du Maître.
sarva	le tout, la totalité.
sac-cid-ānanda	la formule « Existence (*sat*) — Intelligence (*cit*) et Félicité (*ānanda*) absolues » par laquelle on indique *Brahman*.
sat	l'Être absolu ; ce terme s'oppose à *bhāva* : le Devenir.
satya (s. n.)	la vérité.
satyasya satyam	la Vérité des vérités.
sattā (s. f.)	l'existence, la réalité.
sattva	l'un des trois *guṇas* de la *prakṛti* primordiale : la prime essence. A l'état pur, la prime essence se désintègre, les obstructions sont écartées et le *puruṣa* se révèle.
sevā (s. f.)	le « service » pratiqué avec la conscience que le divin réside dans le plus humble des êtres vivants.
siddhi (s. f.)	pouvoir surnaturel ; le *yogin* peut acquérir huit *siddhis*.
skandha	agrégat ; d'après les bouddhistes, l'individualité est composée de cinq agrégats différents.
smṛti	la tradition humaine ; s'oppose à *çruti* : la révélation divine.
so 'ham	Je suis celui-là ; l'un des grands *mantras* des *upaniṣads* par lesquels s'exprime l'identité du *jīva* et de *brahman*.
sthiti	le maintien, la conservation. La manifestation a trois phases : la création, la conservation et la destruction de l'univers.
sūkta (s. n.)	contraction pour « *su-ukta* » (bien dit) ; l'hymne.
Sūrya	le dieu du Soleil.
suṣupti	le sommeil profond. Voir « *jāgrat* » (état de veille) et *svapna* (état de rève).
sūtra (s. n.)	le fil ; le traité ; s'oppose au commentaire ; le mot « *sūtra* » peut être rendu par « aphorisme ».

sūtrâtman — ce terme est pratiquement l'équivalent d'*hiraṇya-garbha*, l'aspect subtil universel. Le mental cosmique relie les différentes individualités. Le mot *sūtrâtman* désigne, en particulier, l'ensemble des énergies particularisées.

sva-dharma — le devoir qui est propre à un individu déterminé ; chaque être doit suivre son devoir particulier.

svāmi — s'écrit parfois *swâmi* : le Maître spirituel ; celui qui possède sur lui-même un empire absolu.

svapna — l'état de rêve ; voir *jāgrat* (état de veille) et *suṣupti* (état de sommeil profond).

svar ou *svaḥ* — troisième invocation rituelle au cours du sacrifice ; voir : *bhūr* et *bhuvaḥ*.

T

taijasa — le lumineux ; l'aspect subtil individuel ; le terme correspondant, pour l'aspect subtil universel, est *hiraṇya-garbha* ou *sūtrâtman*.

taittirīya up. ou *taittirīyôpaniṣad* — l'une des principales *upaniṣads*.

tamas — l'une des trois *guṇas* de la *prakṛti* primordiale ; l'inertie, la roideur obscure.

tan-mātra — la substance invisible, la subtile essence ; les *tan-mātras* deviennent perceptibles à la suite d'un brassage intime (voir *pañcī-karaṇa*) et forment alors les objets grossiers ou sensibles

tapas — l'austérité.

tasya bhāsā sarvam idam vibhāti — « Il resplendit et, du même coup, l'univers tout entier resplendit » ; *mantra* des *upaniṣads*.

tat — Cela : désigne le *Brahman* inconditionné.

tattva — la vérité objective ; s'oppose à « *mata* », la vérité subjective, l'opinion personnelle, la croyance individuelle. *tattva* a un caractère universel.

tattva-jñāna — la connaissance de la réalité.

tat tvam asi — « Cela, tu l'es, toi aussi », *mantra* sacré de l'*upaniṣad*. *Uddālaka* enseigne ainsi à son fils, *Çvetaketu*, en un rapprochement dramatique qu'il est aussi *Brahman*.

tattva-vicāra — l'investigation qui a pour but la Réalité suprême.

titikṣā — l'endurance morale.

Totā-puri — ascète d'un ordre monastique fondé par *Çaṃkara* ; a donné à *Râmakrichna* l'initiation suprême.

tri-puṭī — la nature tripartite de la connaissance empirique ; voir les termes : *jñāna*, *jñeya* et *jñātā*.

turīya — le quatrième (état) ; de ce point de vue, la manifestation (sous sa forme grossière, sous sa forme subtile et sous sa forme causale) s'annule entièrement.

tyāga — le renoncement suprême.

U

Uddhava	nom d'un ascète à qui *Çrī Kṛṣṇa*, dans une *gītā* intitulée « *Uddhava-gītā* » — qui forme partie du *bhāgavata-purāṇa*, XIe chapitre — donne des conseils pour la vie contemplative.
Uddālaka	personnage de la *chāndogyôpaniṣad* ; donne à son fils *Çvetaketu* l'initiation sous la forme du *mantra : « tat tvam asi »*.
upâdhi	la limitation, le conditionnement adventice. La réalité (*sac-cid-ānanda*) est recouverte par les noms et les formes ; ces noms et ces formes constituent les *upâdhis*. Il suffit de les écarter, la vérité apparaît.
upaniṣad	traité religieux et métaphysique ; les *upaniṣads* sont le couronnement des *vedas* : le *vedânta*.
uparati	la capacité de s'abstraire du milieu environnant et de rester sourd à toutes les sollicitations de l'extérieur.

V

vaiçvānara	l'homme universel : aspect individuel de la manifestation sous sa forme grossière. C'est le *jīva* à l'état de veille. Ce terme a comme correspondant, à l'échelle cosmique, celui de « *viraṭ* ».
vaiçeṣika	l'un des six grands systèmes de philosophie hindoue ; voir « *darçana* ».
Vāmadeva	grand *ṛṣi* de l'époque védique.
vāna-prastha	l'anachorète qui se retire en un lieu isolé pour mener une vie contemplative (troisième *āçrama* de la vie brâhmanique).
Varuṇa	le dieu de la Nuit.
vāsanā	les imprégnations ; les souvenirs emmagasinés dans le mental ; l'odeur persistante.
Vasiṣṭha	grand *ṛṣi* de l'époque védique.
vàtsalya-bhāva	l'un des cinq *bhāvas* que peut adopter l'aspirant à l'égard de son Idéal ; c'est le sentiment filial.
Vāyu	la divinité du Vent ; le vent.
veda	recueil des hymnes sacrés ; les *vèdas* constituent les Écritures révélées ; on distingue le *ṛg-veda*, le *yajur-veda*, le *sāma-veda* et l'*atharva-veda*. Chaque *veda* se subdivise à son tour en trois portions : la *saṃhitā*, le *brāhmaṇa* et l'*āraṇyaka*.
vedanā	la sensation ; terme, à la fois, *sanskrit* et *pāli*.

vedânta — la fin des *vedas* ; les traités de la forêt mettent à la portée de l'aspirant la réalisation spirituelle du *guru; veda* et *vedânta* forment la *çruti.*

vicāra — l'enquête ; l'investigation spirituelle.

viçeṣaṇā — la caractéristique distinctive que l'on attribue à un objet.

viçeṣya — l'objet auquel un jugement d'attribution reconnaît telle ou telle caractéristique.

viçva — universel ; même signification que « *vaiçvānara* ».

Viçva-karman — l'Architecte de l'univers, le *puruṣa.*

Viçvāmitra — grand *ṛṣi* de l'époque védique.

vijñāna — la connaissance du sage qui a réalisé le divin ; la raison supérieure ; l'intuition.

vikāra — la modification, l'altération, la modalité.

viññāna — terme pāli : la connaissance, la conscience (empirique) (en sanskrit : *vijñāna*).

Vijñānabikhṣu — philosophe qui a commenté *Kapila* ; a vécu au XVIe siècle.

vijñānamaya-koça — l'une des cinq gaines qui, d'après le *vedânta*, constituent l'individualité humaine ; l'enveloppe de la raison supérieure.

vīra-bhāva — l'ardeur guerrière : l'énergie véhémente, associée à une ardente dévotion, permet de réaliser le divin.

virāṭ — l'ensemble des corps grossiers, la totalité de ce qui est perçu par les sens ; ce terme, à l'échelle cosmique, correspond à « *vaiçvānara* ».

Viṣṇu — l'un des dieux de la trinité hindoue ; *Viṣṇu* représente l'aspect conservateur du divin ; voir *Brahmā* et *Çiva.*

vivarjitam — adverbe ; à l'exception de... ; indépendamment de...

vivarta — la surimposition ; une présentation irréelle : *nāma-rupa* (les noms et les formes) apparaît ainsi sur un substrat permanent (*sat*).

vivarta-vāda — la théorie des surimpositions ; même signification que *māyā-vāda.*

viveka — la discrimination entre le réel (qui ne change pas) et l'irréel (qui change à tout moment).

viveka-cuḍā-maṇi — ouvrage attribué à *Çaṃkara* : « Le plus beau fleuron de la discrimination ».

Vivekânanda — grand *svāmī*, disciple direct de *Çrī Râmakrichna.*

vṛtti — la modification du mental ; la vague de l'esprit.

Vyāsa — célèbre philosophe hindou ; a codifié les *brahma-sutras* ; d'après certains écrivains, aurait vécu plusieurs siècles avant J.-C.

vyàvahārika — empirique ; qualifie l'expérience éveillée.

Y

Yaçodā	la mère de *Kṛṣṇa*.
yajña	le sacrifice rituel ; pour les cinq formes de sacrifice, voir : *bhūta-*, *nara-*, *pitṛ-*, *ṛṣi-* et *deva-yajña*.
Yājña-valkya	grand sage qui figure dans la *bṛhadāraṇyakô-paniṣad*.
Yama	le dieu de la Mort.
yama	le premier pas du *yoga* ; la purification du corps et des organes.
yoga	ce terme a différents sens : — l'un des six grands systèmes de philosophie hindoue (voir *darçana*) ; — l'union de l'aspirant avec son Idéal ; — l'une des voies classiques : *rāja-yoga*, *bhakti-yoga*, *karma-yoga*, *jñāna-yoga*, etc...
Yogâcāra	école de philosophie bouddhique.
yoga-vāsiṣṭha	œuvre de philosophie védântique, antérieure à *Çaṃkara*.
yogin	celui qui suit l'un des *yogas*.
yajur-veda	l'un des quatre *vedas* ; voir : *ṛg-veda*, *sāma-veda*, *yajur-veda*, *atharva-veda*.
yuga	le cycle cosmique ; l'ère.
yūpa	l'autel sacrificiel.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES

Notes : La causerie no 89 : « L'idéal du service (*sevā*) et les différents aspects du divin » paraîtra dans une autre série ;

Les causeries nos 95, 96, 99, 100 et 101 constituent un tout : « L'Ontologie du *vedânta* » et doivent être lues les unes à la suite des autres.

Imprimerie Protat frères, Mâcon, — C. O. L. 31. 1998. No 5288. — Octobre 1945.
No éditeur 15. — Censure Paris. — Dépot légal 4e trimestre 1945.